جامعة مولـــود معمـــري تيـــزي وزو

كليــــــة الآداب واللّغـــات

قسم اللغة العربية وآدابها

مذكرة لنيل شهادة الماجستير

التخصص: اللّغة والأدب العربي

الفرع: النقد الأدبي المعاصر

إعداد الطالبة: راضية شقروش

الموضــــــوع:

التمثّلات الثّقافية في رواية

ثاغست القديس أوغستين في الجزائر

للروائي كبير مصطفى عمي

لجنة المناقشة:

الدكتورة حورية بن سالم :أستاذة التعليم العالي بجامعة مولود معمري تيزي وزو.....رئيسة

الدكتورة آمنة بلعلى :أستاذة التعليم العالي بجامعة مولود معمري تيزي وزو....مشرفة ومقرّرة

الدكتورة سامية داودي :أستاذة محاضرة (أ) بجامعة مولود معمري تيزي وزو......ممتحنة

تاريخ المناقشة : 2017/05/22

شكر وعرفان

الحمد لله الذي تتم بفضله الموجبات

وسلام على خير خلقه المصطفى صلى الله عليه وسلم

أتقدم بخالص شكري

لكل من قدم لي يد المساعدة

لكي يخرج بحثي في هذه الحلة

وأخص بالذكر أستاذتي المشرفة

وكل أساتذة قسم اللغة والأدب العربي

بجامعة مولود معمري

بتيزي وزو

إهداء

أهدي بحثي هذا إلى أمي وأبي

أملاي وسنداي في حياتي

وإلى كل من يؤمن بأن العِلم رسالة كفاح

فهرس الموضوعات:

مقدِّمة

مقدمة:

شكلّ النص الإبداعي المعاصر ثورة حقيقية في مجال البحوث المعرفية، ومع تطوّر حركية الإبداع الأدبي تبلورت المناهج والآليات الإجرائية التي تعالجه، فمنذ أوّل محاولة لدراسة الأدب دراسة علمية من طرف الشكلانيين الرّوس سنة 1915، انبثقت الدّراسات من بعدهم، وتوجهت نحو العلمية، محاولة عن طريق النقد والمراجعة تدارك ما أغفلته الدّراسات السّابقة لها، فظهرت مناهج لمقاربة النص الأدبي، كالبنيوية ثم السيميائيات ثم التفكيكية ثم التداولية، التي انفتحت على المقاربات المعرفية للنص الأدبي بشكل واسع، وخاصة مع تطوّر العلوم المعرفية كالذّكاء الاصطناعي، واندماجها مع العلوم الإنسانية بما فيها المقاربات المنهجية للنصوص الأدبية. ومع انفتاح النص الإبداعي المعاصر ليعبّر عن الثقافات القديمة عن طريق الرّمز، وينقد مجمل الصراعات داخل مجتمعه والمجتمعات المتفاعلة معه، وينفرد برؤية خاصّة عن طريق تمثيله للعالم الثقافي، أصبحت للعلوم المعرفية قيمة بالغة الأهمية وبخاصة تلك المتعلقة بعلم النّفس المعرفي.

وقد تبلور مصطلح التمثلrepresentation وارتبط ارتباطا وثيقا ،بعلم من أعلام الرياضيات الحديثة، الذي كان له الإسهام الكبير في الدراسات التداولية المعاصرة وهو:(**Gottolob Frege**) حيث ذكر التمثل في سياق مقالة له تحمل عنوان الدّلالة المرجع، وقد وضح فيها خصائص التمثل مشيرا إلى الصورة الداخلية (الذهنية) المرتبطة بالحس، وذاتية التمثل واختلافه من شخص إلى آخر . كما لا يمكن إغفال دراسات (**Jean Piaget**) في تحديده للتمثل لكن مايؤخذ عليه هو ربطه بالطفل، وما يهمنا نحن هو الشخص الراشد والواعي ، وقد تم إدراج مصطلح التمثل في الدّرس التداولي المعرفي الحديث لما له من أهمية في معرفة تصور العالم من طرف المبدعين، و كان اسهام كل من (**Sperber et Wilson**) جليا في هذا الدرس، وانفتح مصطلح التمثل على الدراسات الثقافية ليحمل معنى التثاقف، ومنه يدخل الدراسات الثقافية ليصبح تحت اسم "التمثل الثقافي"، و توسع على يد الباحثين في هذا المجال فنجد **(سامي سليمان أحمد)** يطرح فكرة التمثل المبنية على التأثر بالثقافات الأخرى، أي ما يتمثله شخص في ذهنه عن الثقافات الأخرى، إذا وضعنا هذا على المستوى الخاص للفرد، حيث تعمد دراستنا إلى البحث

عن التمثلات الثقافية على مستوى الخطاب الأدبي المعاصر الذي يفتح النص الأدبي على المؤلف والسياق، على اعتبار التمثل الثقافي للمبدع، الذي نحن بصدد معالجته، وهو محاولة فهم " التمثلات الثقافية في رواية THAGASTE SAINT AUGUSTIN EN ALGÉRIE "المترجمة إلى اللغة العربية من طرف **آمنة بلعلى،** تاغست[*] القديس أوغستين في الجزائر للروائي **كبير مصطفى عمي** ، فهما يستند إلى طبيعة التصور الاستعاري للمبدع المؤسس لثقافته، حيث أنّ "الاستعارة تقدم تصورا للعالم، ووجهة نظر، يطرحها صاحبها ويدافع عنها ويسعى إلى أن يغير بها تمثلات الآخرين، ونظرتهم إلى العالم، ويؤسس بذلك لثقافة جديدة، فما الثقافة في سيرورتها وتحولاتها، إلّا تمثلات للعالم من حولنا.

وبخصوص كل ما تقدم تظهر أهمية التمثلات الثقافية، كفرع مندمج في التداولية المعرفية من جهة، والتي تندمج مع نظرية الاستعارة التصورية، التي تكشف عن بنية التمثل على مستوى الإبداع، وكفرع مندمج مع الدراسات الثقافية التي تعنى بالذاكرة الجماعية، والهويات الثقافية ...إلخ من جهة أخرى، كما تتمظهر العناصر الثقافية بكونها مفاهيم فكرية موروثة الثقافة الأم ومكتسبة من الثقافات الأخرى، كون المدونة محل الدّراسة تدخل ضمن أدب ما بعد الحداثة.

وباتّساع رقعة العالم وتحوّله بواسطة التكنولوجيا الحديثة إلى قرية صغيرة، تحوي مجمل الصراعات بين العالم المتقدم والعالم والمتخلف، وبين الغني والفقير، بين المثقف وبين الجاهل بين الذي يعيش في المدينة والّذي يعيش في البادية، بين السلطة المهيمنة والسلطة الخاضعة أضحى العمل الإبداعي المعاصر منفتحا على العالم، مما جعل المبدع يختفي وراء قناع التراث والتاريخ، لينقد الأوضاع الاجتماعية الراهنة في مجتمعه، وهذا ما حاول أن يكشفه الروائي **(كبير م عمي)** من خلال روايته، في محاولة لإعادة القديس أوغستين من غياهب التاريخ وينير به حلقة مفقودة من تراث المجتمع الجزائري، وبطريقة إبداعية راقية تمكّن من نقد جوانب ثقافية في المجتمع النوميدي، إذ حاول عن طريق المنافرة الاستعارية ، أن يكوّن استعارة معرفية كبرى تتمثل الثقافة بمفهومها الواسع، هذا ما جعل المقاربة التداولية العرفانية الثقافية هي

---

*- الاسم القديم لمدينة سوق أهراس بشرق الجزائر .

الأقرب؛ لمحاولة القبض على المعاني القريبة من مقصدية الرّوائي، وذلك عن طريق معالجة التمثلات الثقافية في الرواية السابق ذكرها، وسيتم التوغل في البنية السردية، بغية الكشف عن المعاني الخفية وراء الأقنعة التراثية الثقافية.

يعود أوّل سبب لاختيارنا موضوع دراستنا إلى رغبتنا في خوض غمار البحث في الدّراسات الثقافية المعاصرة، وقد شجعنا في ذلك دراستنا للتداولية، في جانبها المعرفي وكذلك توجه اهتمامنا نحو الدراسات التي جاءت بها البلاغة المعرفية.

وبما أنّ اللّغة نتاج ثقافي نابع عن فكر ثقافي متمثل للعالم عن طريق سلسلة تطوّرية، -تبدأ من أوّل اكتساب للغة إلى تكوين مجمل المعارف المتعلقة بالعالم الخارجي، عبر مراحل التكوّن الثقافي للإنسان داخل المجتمعات المختلفة- كان للإبداع الأدبي المعاصر أيضا جزءا من هذا التمثل ؛ لأنّ المبدع لا يستطيع أن يكتب النّص الأدبي خارج إطار تصوّره الخاص، وتصوّره المكتسب داخل المجتمع، الذي يسهم في تكوينه الذهني، عن طريق المؤسسات الاجتماعية المختلفة، بداية من الأسرة إلى المدرسة إلى المؤسسات الدينية والاقتصادية وغيرها.

وقد بدأ يتجلى للقارئ العربي النص الإبداعي المغاربي المكتوب باللغة الفرنسية عن طريق الترجمة، وهو مايميزه عن غيره من النصوص الإبداعية، فيكون لزاما علينا أنْ نستند إلى مقاربة معرفية ثقافية، وبخاصّة إذا كان هذا الأخير، يطرح قضايا ثقافية خفية، وبطريقة إبداعية ما بعد حداثية منبثقة عن العالم، وما يحتوية من أبعاد إنسانية .

ومع تطوّر الدّراسات المعرفية في مجال التداولية الثقافية، أصبح من الضروري مقاربة النصوص ذات الأبعاد المتناصة مع التراث الثقافي، بطريقة إبداعية منزاحة عن معناها الأصلي للتعبير عن قضايا المجتمع الرّاهنة، من أجل الكشف عن مقصدية المؤلف والنص والقارئ وذلك بمعالجة الكيفية التي تمثل بها الروائي "الثقافة" باعتبارها استعارة كبرى، نتجت عنها أبعاد أطرت الخطاب الروائي، وبالتالي يمكن صياغة التساؤلات الآتية :

- كيف كان تمثل الروائي الصراع التاريخي المستلب ؟
- كيف تمثل الروائي صورة الفضاء الثقافي المستلب وما علاقتها بالقديس أوغستين ؟

- هل يمكن لعملية التمثيل الاستعاري بين شخصيات الرواية أن تعبر عن المقاصد المضمرة في الرواية ؟
- كيف تمثل الروائي من خلال شخصياته صورة الهويات الثقافية وما علاقتها بالقيم الجديدة التي تروج لها العولمة ؟

للإجابة عن هذه الأسئلة في الرواية أقمنا البحث على مقدمة وثلاثة فصول، وخاتمة.

عنونّا الفصل الأول ب: « تمثل ثقافة الاستلاب والانفتاح على الآخر»، وخصصناه للبحث عن تمثل الصراع التاريخي القائم الذي كان سببه الاستلاب الثقافي منه؛ كذلك استحضار مظاهر الاستيلاب من المكان الذي عاش فيه القديس أوغستين حياته المعرفية والانفتاح على ثقافة الآخر.

أما الفصل الثاني الموسوم ب :« التمثيل الاستعاري للهوية الثقافية »، وضحنا فيه كيفية تمثل الاستعاري للهويات الثقافية، وذلك باعتبار الدّين رحلة خلاص ووعاء للحكايات والخرافات.

أما الفصل الثالث« تأويل مقاصد الرواية » ، فقد خصصناه لتأويل المقاصد المضمرة في الرواية ، حيث ضمناه مجمل التأويلات الممكنة للمعنى ، ثم ختمنا نهاية بحثنا بخاتمة تضمنت أهم النتائج المتوصل إليها من خلال تنقيبنا في متن الرواية محل الدّرس.

كما استندنا إلى توليفة من منهجية منها: بعض آليات المنهج السردي والنقد الثقافي والتداولية؛ لذلك اعتمدنا على مجموعة من المراجع، التي تنوعت بين المراجع الأجنبية المترجمة والمراجع العربية، التي أنارت طريقنا لمقاربة قد تكون ملائمة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :« القاموس الموسوعي للتداولية **لآن ريبور وجاك موشلر**، وخبايا العقل ل **جيرالد هوتر**، وعلم النفس فلسفته وحاضره ومستقبله ككيان اجتماعي **لمصطفى يوسف**، وفي أصول الحوار وتجديد علم الكلام ل **طه عبد الرحمن**، والتواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية والتمثل الثقافي وتلقي الأنواع الأدبية **لسامي سليمان أحمد** »، وغيرها من المراجع التي تجمع بين الدّراسات المعرفية والثقافية التي ساعدتنا على المقاربة .

وقد تشكلت لنا جملة من الصعوبات نذكر من بينها قلة الدّراسات التطبيقية في مجال التمثل الثقافي، باستثناء المرجع الذي ذكرناه آنفا "التمثل الثقافي ل **سامي سليمان أحمد** " الذي أخذا

عنه مفهوم التمثل الثقافي، وهذا ماشكل لنا عقبة في مجال التطبيق في المدونة، لكن بالرغم من ذلك فإننا حاولنا مقاربة الرواية من خلال بحثنا لجاد الذي حاول تسليط الضوء على الجانب المعرفي والثقافي في نفس الوقت، فإن أصبنا فلنا أجران وإن أخطأنا فلنا أجر البحث والتنقيب وما جهدنا المبذول في هذا البحث إلاّ بمعينة الأستاذة المشرفة التي كانت سندنا المعنوي وقدوتنا في البحث والجدّ، وما يسعنا إلا أن نقدم لها خالص الشكر والتقدير، كما نتوجه بشكرنا إلى كل من ساعدنا، في تذليل صعوبات هذا البحث، ونتوجه بالشكر للجنة المناقشة الموقرة.

التعريف بالروائي كبير مصطفى عمي :

ولد كبير مصطفى عمي بتازة بالمغرب سنة 1952 من أب جزائري وأمّ مغربية، هاجر من المغرب سنة 1970 من أجل استكمال دراساته في الفلسفة والآداب بالولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا، وصدرت له مجموعة من الروايات والمسرحيات والمقالات.

ونشرت له دار النشر الفرنسية غاليمار عدة أعمال، ومن بينها سماء صافية،(2007) وفضائل غير أخلاقية، (2009) ومردوخي (2011) وصدرت روايته الأخيرة المدعي الرائع(منشورات ميركور فرنسا سنة 2014). وقد نال جائزة كتاب اللغة الفرنسية سنة2009.

تمتزج أعمال كبير مصطفى عمي بمواضيع تتعلق بشخصيات سامية من تاريخ المغرب الكبير و روايات مترسخة في الواقع اليومي.

ومن مؤلفاته أيضا "ثاغست القديس أوغستين في الجزائر " 1999 و" ورة الزجاج " 2004، و"السماء دون انعطاف " غاليمار 2007.

وهو حاليا يدرس الانجليزية بإحدى ضواحي باريس.(1)

---

1 – ينظر : www.magres.com

الفصل الأول

تمثل ثقافة الاستلاب والانفتاح على الآخر

تمهيد:

تحكي رواية ثاغست القديس أوغستين في الجزائر وهي رواية مترجمة عن أصل الرواية : THAGASTE SAINT AUGUSTIN EN ALGÉRIE[1]، قصة رجوع **القديس أوغستين** إلى **الجزائر**، وقد حدّد تاريخها، بعد 388م، وهو التاريخ الفعلي لرجوعه من **روما** إلى **هيبون** ليستقر فيها ويعين اسقفا على رأس كنيستها، في بداية الرواية التي تبدو من الرّوايات المرجعية (تاريخية) ؛ غير أنّها تحمل أبعادا ترمي إلى الحاضر والمستقبل، اعتمد فيها الروائي على السّرد التخييلي الاسترجاعي، مضمنا إياها أحداثا تاريخية وقعت بالفعل وأحداث قد همشها التاريخ، وبعض مضامين الاعترافات وكتاب مدينة الله للقديس أوغستين، وهما المؤلفان اللذان كتبهما القديس في فترة رجوعه للجزائر، وحيث يمثّل هذا التاريخ الصراع القائم بين الرومان والنوميديين، فعمد الروائي في خطابه الروائي إلى إقامة حوار بين الشخصيات والقديس أوغستين ، مما جعلها تبدو محادثة كبرى في أغلبها، إذ كان اختياره لهم اختيارا ثقافيا، متخذا ثقافة المركز الروماني المسيحي والهامش النوميدي اليهودي منعرجا لتأجج الصراع القومي والدّيني بينهما، مستعرضا بذلك سيرة القديس أوغستين متوسما في التاريخ والدّين، كمرجع لإعادة صياغة جانب من جوانب حياة القديس أوغستين في فترة تأليفه الأكاديمي في الجزائر وقد صوره وهو يجوب أرض وطنه باحثا عن بيته في ثاغست، مرورا بمدينة هيبون واستحضاره لذكريات الجميلة التي عاشها في طفولته، مع والده **باتريسيوس،** ثم يكلف بالدّفاع عن طفل سجنه الرومان؛ لكنّه يفشل في الدّفاع عنه لأن مهمته الأساسية التي عاد من أجلها إلى الجزائر كانت مهمة دينية وتعليمية تمثلت تدريس تعاليم المسيحية بلغة بلده، بعد ذلك يطرد من طرف صوت والده، الذي مثل له الضمير الجماعي الذي ذكره بقيم وعادات وتقاليد وطنه المستلبة منه، وقد تجلت ثقافة الاستيلاب من خلال الفضاء، داخل الرواية وتجسد صورته الثقافية في ذهن الروائي، حيث ضمن التاريخ النوميدي صراعا سياسيا وثقافيا كشف عن علاقة الرومان بالنوميديين القائمة على المقاومة والرفض .

1-Kebir M Ammi,Thagaste Saint Augustin en Algerie, Gallimard, 1999.

1- المترجمة من طرف آمنة بلعلى عن منشورات ألفا 2008 .

سيتم التنقيب في هذا الفصل، عن مجمل التصورات الثقافية، المتعلقة بالفضاء الزمكاني من خلال الرجوع إلى حياة **القديس أوغستين،** والتي عبر فيها الروائي عن تاريخ نوميديا في القرن الرابع الميلادي بصورة مزج فيها بين الحقائق الفعلية لتاريخ المنطقة، والخيال وكانت هذه الفترة محصورة بين نهاية الاحتلال الرّوماني، وبداية الاحتلال الوندالي، مما جعلنا نطرح الإشكالية التالية : كيف تمثل الروائي الصورة الثقافية للصراع التاريخي، في منطقة نوميديا ؟ ولمذا؟ وكيف تمثل مظاهر الاستيلاب والانفتاح الآخر من خلال المكان ؟

1- تمثل الصراع التاريخي:

يتجلى الصراع التاريخي في الرواية، باعتباره مصدرا للتصورات الناتجة عن متخيل مفترض مرتبط بذاكرة الشعوب أو يطلق عليها «**الذاكرة المرضوضة التي تهدف إلى استعادة أخطاء التاريخ، ووضعها محل مساءلة وتهدف إلى التخفيف من آلام الشعوب التي عانت من الماضي في الحاضر**»[1]، حيث كشفت الرّواية عن مواطن معاناة المجتمع النوميدي في فترة الاستعمار الرّوماني بطريقة تخييلية، محاولة إعطاء معاني ممكنة وقراءة جديدة لتاريخ المنطقة إذ تجلت صور الصراع التاريخي بين الرومان والنوميديين، في شكل استعاري مدمج مع حقائق تاريخية للتعبير عن تاريخ تخييلي تفرضه الرواية كمعادل موضوعي للتاريخ الفعلي.

أ-تمثل التاريخ المستلب:

يعمد الروائي للتعبير عن التاريخ المستلب من **المجتمع النوميدي** في فترة الاستعمار الروماني، فيرسم الذاكرة في لوحة تصورية استعارية حيث ينطلق من عمق الطبيعة الفيزيائية ليعبر بها عن حقيقة إنسانية فيقول: « **رجال هنا وسط هذه الصخور الخرساء ينتظرون جالسين في الظل، وحياة كاملة ترتسم في أعماق تجاعيدها، ينتظرون أن تزف الساعة، سر وتوقف لمسح العرق عن جبينك، سر وتوقف لتستعيد أنفاسك وتشرب من ماء النبع، لكن لا تنسى أن تحت هذه الأحجار الخرساء، شعب ينتظر اللحظة التي يتخلص فيها من هذه**

1 - طوني بنيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2010، ص.348.

الكلاب الحقيرة »[1]. فهو يجعل من الصخور مرة وعاء للرجال ومرة في اتجاه أسفل فهو يخفي الرجال مرة داخل الصخور ومرة تحتها، فتكون الصخور/ بذلك مجالا ذهنيا مصدرا موجها نحو مجال آخر هدف وهو الرجال، حيث تتشكل البنية الذهنية لهذه الاستعارة، بتصوير الصخور على أنها ذلك النوع من الحجارة القاسي الكبير، وقد كان النوميديون يدفنون موتاهم في صخور ينحتونها على شكل قبور، هذا ما قاله **شارل أندري جوليان** في وصفه دفن الأموات في بلاد البربر، فيقول: « **ترك الأفارقة الكهوف الطبيعية المستعملة في عصور ما قبل التاريخ وحفروا في الصخور قبورا مربعة، مدخلها عمودي شبيهة بالمساكن وتسمي الحوانيت** »[2] فيظهر من خلال هذا السياق أن الصورة الذهنية التي بني بها التمثيل الاستعاري نابعة من تصوّر الثقافة النوميدية القديمة.

من خلال السياق التاريخي الذي أحالنا إلى الوظيفة، التي تؤديها الصخور في المجتمع النوميدي القديم، تبيّن لنا أنها تحيل على هؤلاء المقاومين لسياسة روما في المنطقة، حيث تحيلنا المقاومة إلى مركز القوة والصلابة التي تتميز بها الصخور؛ لكن تغير وظيفة الصخور من كونها، وعاء إلى كونها **اتجاه**، يفترض على الرجال كمجال هدف في هذه الاستعارة أن يكونوا سكان بلاد البربر أو النوميديين، حيث يجعل الصخور تتماهى مع الإنسان؛ لأن الصخور في مجالها المصدر الثاني هي صخور خرساء، فالمجتمع النوميدي قد يحمل هذه الصفة أيضا، حين يظل صامتا دون مقاومة الرّومان ؛ لكنّه ينتظر التاريخ المناسب لكي يقف ضد ما يطلق عليه الروائي بـ "كلاب حقيرة " وهم الرّومان، وهنا يمكن التساؤل عن طبيعة هذه الكلاب الحقيرة ؟ فالكلاب في المنظومة الفكرية العربية مهما كانت إيجابية في المجتمع فبمجرد اقترانها بالانسان تتحول لتصبح حقيرة ووضيعة من المنظور الشعبي فنجد عامة الناس:

---

1 – كبير م عمي، ثاغست القديس أوغسطين في الجزائر، تر: آمنة بلعلى، منشورات ألفا، ط1، الجزائر، 2008، ص 158.

2 – شارل أندري جوليان، تاريخ أفريقيا الشمالية، تونس الجزائر، المغرب، الأقصى، تر: محمد مزالي، والبشير بن سلامة، مؤسسة تاوالت الثقافية، ط 3، ص 2011، ص 68.

«يضربون بها المثل للخسة والدناءة، وإذا وصفوا الرجل بأنّه كلب كان ذلك، كالشتم بممارسة رذيلة من الرذائل وتخلقه بخلق معيب »[1]، فيأتي هذا الوصف للكلب في الثقافة الشعبية ليؤكد الصفة الحقيرة التي يتصف بها "الرّومان"باعتباره مجال هدف للكلاب الحقيرة، التي تمثل مجال المصدر، حيث يقوم بعملية استذكار لما فعله الرومان من مجازر ضد قومه، فيربطها ذهنيا وثقافيا بالكلاب وما تحمله من معاني مخزنة في الذاكرة ومدركة من طرف العقل، الذي يقوم بعمليات تستند إلى معالجة عصبية تقوم باستصفاء وانتقاء المعلومات استنادا إلى الشحنات العاطفية والثقافية المكتسبة من طرف المجتمع، فتخرج اللغة وتتجلى انطلاقا منها، إذ أن جميع أساليب تصرفنا « **وهذا مثبت من طرف علماء دراسة العقل، بما في ذلك أعلى الوظائف المنطقية وردود الأفعال العاطفية، تستند إلى عمليات معالجة عصبية محددة تتم في عقولنا وأن العمليات شديدة التعقيد مثل: الإدراك والتذكرة والتخطيط واتخاذ القرارات، وحتى الإحساس الحدسي والتقييم على الرغم من كونها عمليات معقدة ومتداخلة بدرجة هائلة، ترجع إلى أساس مادي، وينطبق هذا الأمرعلى الوعي »**[2].

هذا ما عبر عنه وعي الروائي عندما استحضر صورة الصخور، والإنسان والحيوان، كونها مركبات مادية في العالم المرئي، فحاولت الرّواية أن تقدم لنا صورة، مُزج فيها بين المادة الحيّة والمادة الجامدة، لبناء تصور واع لتاريخ المنطقة، " **التاريخ النوميدي**" في الماضي، كما أنّه يتصور الزمن بوصفه حياة، في عبارات (حياة كاملة/ ترتسم في أعماق تجاعيدها)، فهو بذلك يبني نفس التصورات المادية لكنّه يجعل من (الزمن/ الحياة) شيئا موضوعا في وعاء التجاعيد فالتجاعيد بوصفها مجالا ذهنيا مصدر فهي تعبر عن الشيخوخة، وهو نفس التصور الذي وضعه للعالم القابل للزوال، فهو يرى (الزمن والتّاريخ) أيضا رؤية مادية.

يواصل الروائي عرض التاريخ المستلب لمنطقة نوميديا، فيقول على لسان **قريب نيبريديوس**:« **هل تعرّفت على هذا المبنى وعلى حجارته يا أوغستين ؟ إنّي أمرّ دائما أمامه وفي كلّ المرّات**

---

1 – محمد بن ناصر العبودي، معجم الحيوان عند العامة، مكتبة الملك فهد الوطنية، ج2، الرياض، د ط، 2011، ص 783.

2 – جير الدهوتر: خبايا العقل، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، تر: عبد الله حسان الأنصاري، الجيزة،، 2010، ص 114.

اتوقف لكي أستمع إلى صوت فلافيوس في صمت الحجارة يقول،....يا أبنائي في يوم من الأيام سيأتي رجال في منتصف الليل وعندما تغوص المدينة في نوم عميق ...سيعم الظلام الطرقات فتصبح مخيفة، وسيأتي رجال ملثمون ليأخذوا فلافيوس الرجل العجوز، بعيدا عن هذه المدينة، وسوف لن يكون أي إنسان يحكي لكم عن أجدادكم، أنهم كانوا يمقتون ساليستر، وأنهم أذاقوا سيبيان الأفريقي سوء العذاب.....»[1] نفهم من خلال هذه المقولة تحولا في البنية القيمية للتاريخ المستلب، الذي مثل الجانب المهمل من تاريخ نوميديا القديم، وخصوصا الفترة التي عاش فيها **القديس أوغستين**، تلك الفترة التي شهدت صراعات تمثلت في عاطفتي الكره والبغض تجاه المستعمر، وأذنابه من سكان المنطقة، ومنه يظهر الجانب القيمي من التاريخ باعتباره تاريخ مهمش لا أحد يعرف عنه شيء، فما حدث في تلك الحقبة يعتبر حلقة مفقودة من تاريخ المنطقة .

ربط الروائي التاريخ بالصراع السّياسي، حيث صوّره ذهنيا، بأنّه وعاء يحوي حكايات، نابعة من الثقافة العامة للناس فيربطها بالصراع من أجل الملكية منذ القديم، فيقول: « **لقد كان ميمون يحفظ عددًا هائلا من الحكايات، وكان بالإمكان المكوث ساعات للاستماع إلى الخوارق التي تنساب بين شفتيه... وهو يدرك أيضا ومنذ أن وجد العالم والناس يتقاتلون من أجل الاستيلاء على أملاك بعضهم، وكان يقول إن إخوانه قد عانوا مرارة ذلك الصراع في غابر الأزمة، لذلك آل على نفسه أن يقطع الصلاة بالرومان** »[2]، كشف هذا القول من نوع من أنواع صياغة التاريخ، ومحتواها الذهني، الذي يشكل الجزء الأكبر من التاريخ وهو الحكايات الشعبية أو الخرافات، حيث إنّه « **نعتقد بداهة أن أخبار الماضي تفرغ إما في شكل خرافة، وإما في شكل قول مثبت بوثيقة، الواقع أن قسما ضئيلا جدّا من معلوماتنا حول الماضي خاضع إلى التوثيق، أما القسم لأكبر فهو دائما وباستمرار مفرغ في تصور عام وعامي يمثل جانبا من ثقافتنا الوطنية** »[3]، أما القسم الأكبر من التاريخ فهو– حسب هذا

---

1 – الرواية، ص، ص 62، 63.

2 – الرواية، ص 147.

3 – عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت، الدار البيضاء، 2005، ص 23.

الرأي – تصوري، مكتسب من الثقافة المحلية، **فميمون** قد عرض تصوره من خلال استحضاره للحكايات الشعبية، وهذا قد جاء كردّة فعل، ناتجة عن الممارسات غير شرعية للاستعمار الروماني، في تلك الفترة ؛ أي ما بعد (388) الذي يمثل عودة **القديس أوغستين** إلى **الجزائر** ،فالفكر البشري بوصفه وعاء يحفظ الحكايات انطلاقا من الحوادث الحسية « **التي تأتي إلى فكره، وبإمكانه استحضارها فيما بعد عن طريق تجارب داخلية تتمثل في الصورة الذهنية** »[1]، هذه الأخير التي تمت ترجمتها عن طريق الحكايات الشعبية، فتنكشف بذلك، فكرة التاريخ المخزن في ذاكرة الأفراد، والذي غالبا ما يكون مبنيا في أذهانهم على شكل تصورات، وهذه التصورات مشكلة في صورة خرافية عن وقائع تاريخية، موضوعة في وعاء الفكر، ثم تنساب عن طريق سردها بوصفها رواية شفوية، هذا ما عبر عنه الروائي من خلال "**استعارة الوعاء والمجرى**" في عبارات من قبيل : (يحفظ عدد عائلا من الحكايات/ الخوارق التي تنساب بين شفتيه)، وبعد ذلك يحدد الروائي لحظة الوعي بحقيقة **الصراع** القائم بين البشر من أجل الملكية، و«**على الرغم من أن الروائي كتب عن آلة الدمار الرومانية، وكيف عثت في الأرض فسادا، إلّا أنّه في الوقت نفسه، يتحدّث عن مقاومة النوميديين، وبالتالي فهو يرسم صراعا بين مستعمر ومستعمر وبين إرادتين، وينتصر للمقاومة مهما طال الزمن** »[2].

فتكون نتيجة هذا الصراع السّياسي القطيعة التي تحيلنا إلى نتيجة مفادها، الفصل هذا الأخير قد لا يكون إلاّ عن طريق أداة حادة، والأداة قد تحيلنا إلى السّيف والقتل، فقطع الصلة لا يعني بالضرورة الانفصال عن الشيء، هكذا بسهولة والابتعاد، وإنّما يكون عن طريق "الحرب" مع الرومان، وبالتالي فالقطع له صورته الذهنية التي مثل لها بالصراع، وهذه الصورة ناتجة عن العالم الخارجي المادي بالدّرجة الأولى، فنحن لا نفكر إلا من خلال ما نراه في عالمنا المحسوس، ولا نبني تمثلنا إلّا من خلاله .

---

1 – حميد عوايجة، أثر الصورة الذهنية البصرية في التعريف على الكلمات المكتوبة لدى الحبس، رسالة ماجستير جامعة الجزائر، 2007–2008، ص 25.

2 –آمنة بلعلى وآخرون ،الرواية الجزائرية والسينما ،التخييل في الرواية الجزائرية بين التخييل والتأويل ، دار الأمل للطباعة والنشر، تزي وزو –الجزائر، 2015، ص 123.

2- تمثل الصورة الثقافية للمكان :

تمظهرت الصورة الثقافية للمكان في الرواية من خلال إقامة الروائي صورة المكان الثقافية، التي تبلورت في صيغة العنوان "ثاغست القديس أوغستين في الجزائر" و"ثاغست" هو الإسم القديم لمدينة "**سوق أهراس**" اليوم، فمن خلال عتبة العنوان " Thagaste Saint Augustin en Algerie" نلاحظ أنّها تحمل معنى متضمنا في القول: مبني على افتراض مسبق، الذي يبني مجموعة من « **المعطيات والافتراضات المعترف بها ومتفق عليها، وتشكل هذه الافتراضات الخلفية التواصلية لتحقيق النجاح في عملية التواصل** »[1]. فقول الروائي "**ثاغست**" **القديس أوغستين في الجزائر** يتقضي وجود هذا المكان، وهو **ثاغست** الإسم الثقافي لمدينة **سوق أهراس**، ويقتضي أيضا أن تكون له علاقة بالقديس أوغستين والجزائر، والذي تبدأ الرواية من عودته إليها بعدما قضى شطرا من حياته في روما، فثاغست مدينة من مدن الجزائر، وهي موطن القديس أوغستين ومسقط رأسه، فقد أفادنا الروائي بجملة خبرية مستندة إلى معرفة مسبقة حيث «**إنّ الكلام لا يبتدئ من عدم، وإنّما يستند إلى كثرة متكاثرة من المعارف السابقة، التي يستحضرها الكاتب عند إفادة المتكلم له بخبر من الإخبار لولاها لا نقطع التواصل والتفاهم بينهم** »[2]، وبالرجوع إلى النص الأصلي نجد أن الروائي كتب كلمة "**Thagaste**" باللغة الفرنسية بخط كبير، ثم تأتي بقية العنوان بخط عادي تحت كلمة " **Thagaste**"، هذا ما يجعلنا نتساءل لماذا باعد الكاتب بين **ثاغست** وبين **القديس أوغستين في الجزائر**، فهل هناك اغتراب بين القديس أوغستين، ومسقط رأسه **ثاغست؟** هذا التساؤل تبقى إجابته في المتن، فما العنوان إلّا عتبة محيطة بالنص تنبئ عن فعل قرائي، إذ« **تعد العتبات المحيطة بالنص أول لقاء مادي ومحسوس بين الكاتب والقارئ الذي تراهن استراتيجية الكتابة، على حسه وحدسه الإبداعيين، اللذين يشفان عن أفعال قرائية تتعامل إيجابيا مع هذه العتبات وذلك من خلال ما تقترحه تلك القراءات من اجتهادات وتأويلات وتنظيرات، فكل عتبة**

---

1 – مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2005، ص 30.

2 – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، لبنان، 2000، ص 53.

يفترض أن تخلق وضعية تواصلية معينة ما بين كل من البث (الكاتب، الناشر) والمتلقي المرسل إليه، الناظر عبر الرسالة المراد توصيلها : أي التيمة thème التي تفترض أن يدور حولها موضوع العتبة »[1]، والتيمة هنا هي مسقط رأس **القديس أوغستين .**

فالروائي استند في صياغته للعنوان إلى خلفية معرفية ترتبط بأطر مرجعية، جعلته يكون هذا القالب الفكري، ويبلوره على هذه الشاكلة لما له من أهمية ؛ رغم غياب هذا الاسم "تاغست" من موطنه الأولي، وقد يكون هذا الاستحضار من قبل الروائي ناتجة عن فهمه للواقع ؛ ذلك أن التمثل في معناه العام يعني «**الكيفية التي ينظم بها الفرد فهمه للواقع والحقيقة التي يعكسها، وبتعبير آخر هو تنظيم فردي لحقيقة جماعية ؛ ولكن هذا التنظيم الذاتي أو إعادة بناء الذهنية الحقيقية جماعية لا يتم اعتباطا، وإنّما يستند إلى أطر مرجعية تستمد قوّتها من حضورها الفاعل ضمن مجالات عديدة في المجتمع: بمعنى أنّ الرّموز التي يستند إليها الفرد هي تشكيل صورة ذهنية عن موضوع، أو عن حدث غائب يستحضره العقل حاليا، هي في واقع الأمر رموز محددة تاريخيا ثقافيا واجتماعيا، والتمثلات بهذا تكون عبارة عن مواقف توجه السلوك، وتحدد عددا من الاستجابات التي يتبين أن يصدرها الفرد، كرد مباشر اتجاه مثير داخلي أو خارجي »**[2]، يفهم من هذا القول جانب مهم من التمثل الثقافي الذي يعني الطريقة التي يرتب بها الفرد عملية فهم واقعه المعاش، وهو الذي ينطبق على الواقع التاريخي لمنطقة نوميديا القديمة، ويحيلنا استحضاره لمدينة "**تاغست**" وهي **سوق أهراس** اليوم إلى البعد الحضاري والثقافي لهذه المدينة التي كانت في العهد الروماني، أمازيغية متمسك شعبها بعاداتهم وتقاليدهم، أما اليوم فقد زالت منها أغلب المعالم الحضارية، والثقافية والتاريخية، ولم يبق فيها سوى الرفاة، أما فيما يخص القديس أوغستين ،فهو لا يكاد يذكر سوى أنّه رمز للثقافة والفكر والتعليم في مدينه هيبون، أمّا مدى استفادة مثقفي بلده من مؤلفاته، وما تركه من موروث فكري

---

1 – عبد الملك أشهبون، عتبات الكتابة في الرواية العربية، دار الحوار، ط1، سورية– اللاذقية، 2009، ص، ص 47،48.

2 – رفيق رشيد: تمثل المغتربين البلد الإقامة وعلاقته بالاندماج الحوار المتمدن عدد 1532، 2006/04/26 مقال مستل من الموقع:

- www.alhewar.org/debat/show.art.asp?aid=63185

فهو لا يكاد يذكر، فعبارة العنوان قد تبنى بحقيقة مفادها أنّ **القديس أوغستين** الفيلسوف والمثقف الجزائري غير منتم لثقافة بلده، مما يحيل إلى التهميش، وحالة من عدم المساهمة الثقافية والحضارية في إنتاج أفكار مجتمعه، وقد يخفي العنوان معانيَ أخرى تبقى الإجابة عنها في المتن.

أ-مظاهر الاستلاب :

بعد العنوان تأتي عتبة تنبئ عن حالة استلاب القديس أوغستين ضمنها الروائي مطلع روايته، وهي قول من نص الاعترافات للقديس، فيقول:« **وقد أصبحت كما أراني موطنا من فقر**»[1] نفهم من خلال هذا القول، حالة **القديس أوغستين** المتحولة إلى وطن فقير؛ أي من حالة الغنى والرفاهية إلى حالة العوز والحاجة؛ فالقديس يعترف إلى ربه بتحوله من الحالة المادية إلى الحالة الروحانية ومن حالة البذخ إلى حالة الزهد، كما قد تحيلنا المقولة إلى تحول حالة وطن بأكمله من حالة الازدهار الحضاري والثقافي إلى حالة تدهور وانحطاط، فبالرجوع إلى السياق الثقافي الذي نما فيه **القديس أوغستين** نجد أنّه ينحدر من بيت شريف ذي مكانة عالية حيث أنّ: « **هناك في ثاغست المعروفة اليوم بسوق أهرس في بالجزائر أبصر أوغستينيوس النور في بيت شريف من أب وثني وأم مسيحية في 13 تشرين الثاني سنة 354 توسم فيه والداه الخير فأخذا يعدانه لمستقبل (باهر)، وهل أضمن للنّجاح في مجتمع روماني من العلم والثقافة العالية؟** »[2]، فحالة الاعداد لمستقبل معرفي كانت في ثاغست أما حالة التحول التي أحالتنا لها المقولة هي حالة استلاب، من ثقافة الازهار المعرفي في الوطن الأصلي إلى حالة الفقر المادي؛ لكن المقولة قد تدل أيضا عن معنى متضمن من السّياق حيث أن السياق الاجتماعي يجعلنا نبحث عن المعنى المستلزم من السياق، ومنه « **إنّ دلالة العبارة هي استلزام القول للمعنى المقصود من سياقه**»[3]، فتحيلنا هذه المقولة السابقة المنبثقة

1 – الرواية ، ص 5.

2 – القديس أوغسطينيوس، اعترافات القديس أوغسطينيوس، دار المشرق، نق: الخوري يوحنا الحلو، ط4، بيروت 1991، ص 1.

3 – طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، بيروت 1998، ص 103.

من مقولة اعترافات القديس أوغستين ،إلى معنى الموطن الذي يمثل المكان الذي يعيش فيه الإنسان، جميع مراحل حياته، كما يمثل الموطن الأسرة والمأوى الذي يسكن فيه و« **المنزل الذي تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه ،...ومواطن مكة مواقفها ..**»[1]، فهو قد أوى إلى موقف ووضع نفسه في حالة الفقر التي جعلته مستلبا ثقافيا، فنتج عنها الانتماء إلى ثقافة أخرى وهي الثقافة المسيحية الرومانية التي جعلت منه مثقفا منبوذا ومهمشا، هذا ما لمسناه، من خلال قول الروائي على لسان **باتريسيوس** « **كان بمقدورك الحصول على أحسن مدرسة في ثاغست لقد تعلمت البلاغة في قرطاج** »[2] فهذه الكفاءة المعرفية للقديس تؤهله إلى أن يبلغ رغبة أبيه ويحققها، وهو البقاء في بلده، دون أن يذهب إلى روما للدراسة هناك، نظرة والده له كانت مختلفة، فهو يراه متسولا ومتشردا، ومنبوذا ومن هنا تظهر الصورة التي كونها والد القديس عن ولده من خلال أول لقاء به، صورة تنم عن التهميش؛ فقد وضعه في الهامش من تفكيره ووضعه في الهامش من العالم أيضا ف «**المتشرد دائما غريب أينما يتجه وليس له مستقر في العالم**»[(3)]. وربما هذا ما قد تمثله الروائي لشخص القديس أوغستين المستلب ثقافيا عن مسقط رأسه، فبالإضافة إلى التشرد تبرز صورة أخرى من صور الاستلاب الثقافي وهي التسول، ظهر ذلك من قول والده : «**وها أنت اليوم تحمل في يدك جرابا من جلد الماعز مثل المتسول، كان بإمكانك أن تصبح اليوم سيدا محترما، حتى من خارج حدود الوطن، لو بقيت في ثاغست تعلم القراءة والكتابة لأطفال النوميديين، كنت ارتديت أفضل من هذا الذي ترتديه، من اللّباس الصوفي الذي يلبسه المتشردون، والمتسولون الرومان**»[(4)]، **فباتريسيوس** هنا يضع معيارا يقيس به الاحترام، وهو معيار الممارسة الثقافية لمهنة التعليم في بلده، فيرفع بذلك التعليم إلى مرتبة المركز، ويهمش القديس أوغستين بسبب ما يرتديه من ملابس كالجراب المصنوع من جلد

---

1 –ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف د ط، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، مج 6،ج 54، مادة وطن، القاهرة، دت، ص:4868.

2 –الرواية، ص:20.

3 – هارلمبس، وهولبون، سوسيولوجيا الثقافة والهوية، تر: حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر، ط1 دمشق، سوريا، 2010، ص 102.

4 – الرواية، ص 20.

الماعز، ولباس الصوف الذي لا يليق إلا بالمتشردين، وبالتالي فحكمه كان مستندا إلى أبعاد ثقافية منها وفلكلورية أيضا، فهو يمارس بذلك سلطة الإقصاء على ابنه، فانتقال القديس أوغستين من الحالة المادية إلى حالة الفقر قد سلبته ثقافيا وجعلته غريبا عن موطنه .

فبعد عرض تصور ثقافة الاستلاب عن مسقط رأسه وانغلاق الفضاء الثقافي الذي بدأ يتسع؛ ليشمل تمثلا عن طريق الاتصال الثقافي بالآخر عن طريق التفكير، يظهر فضاء "**هيبون**" باعتباره فضاءا مثيرا ومغريا، ينبئ بحالة من الاشتياق للوطن الذي كان مغتربا عنه يقول الرّوائي :« **ما زال الطريق طويلا إلى ثاغست، ولكن، لا بأس، فهي فرصة له لكي يفيد من المشي ويتمتع برؤية الوطن طويلا، ويشبع رغبته قبل أن يعود إلى بيته** »[1]، فهو ينظر إلى هيبون بصفتها مكان اتصاله بالآخر المسيحي، ولتميزه عن باقي الفضاءات الحضرية « **فإحساس الإنسان بالمكان، يتميز بأنّه اتصال مباشر بالأشياء لا بآثارها : فالمكان يحتوي على مصادر الماء والغذاء، ويحتوي على الأماكن التي يراها الإنسان باستمرار ويعرف ما فيها، من حجارة وصخور وأشجار ومعالم مختلفة، والارتباط وثيق بين المكان والإنسان ليشمل الحواس الخمس..**»[2]، فالتمتع هو أرقى أنواع السعادة والارتياح، خصوصا إذا كان هذا المكان، يمثل ذكريات الطفولة البريئة، والتي كانت نقية نقاء الطبيعة هذا ما تم تصويره في الرّواية، في قول الروائي :« **لقد وطئت أقدامه هذه الأحجار وهو صغير آلاف المرات، عندما كان يصحبه والده إلى هيبون، عند فلافيوس الحدّاد، كانت تستوقفهما أيضا تلك الينابيع ليرتويا منها، ومثل اليوم أيضا، كانت هناك دائما ثغثغات أطفال تصل إلى الأسماع، وهم يلعبون بين الأشجار، في حين كانت أمهاتهم منهمكات في الغسيل على حافتي الوادي** »[3] نلمس في هذا القول جانبا مهما من جوانب النقاء الطبيعي للمكان، فتظهر البيئة متجلية في الأحجار والينابيع والوادي، التي تمثل فطرة الانسان ونقاءه، في مقابل الثقافة، كما تظهر صورة

1 – الرواية، ص: 9.

2 –ناهد سابا العرجا وتيسير محمد عبد الله، الأمن النفسي وعلاقته بالانتماء الوطني لدى قوات الأمن الفلسطيني في منطقة بيت لحم، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، مج 31، الرياض، 2015، عدد : 62، ص، ص : 88،89.

3 – الرواية، ص 10

المرأة النوميدية، وهي تقوم بفعل إجتماعي يتمثل في ممارستها الثقافية المتمثلة في عملية الغسل على حافتي الوادي.

كما تم تصوير مدينة هيبون، بأنّها مكان مستلب سياسيا عن الإستقلال الذاتي، بقوله: « **كان صوت المحاربين محفور في كل صخرة، وربما تنبثق من الأرض جيوش كاملة، لتنتقم من الولّاة الذين يخضعون البربر برشوة أبنائه** »[1]، تظهر في هذا القول الاستعاري صورة من الاستلاب الذي مورس قهرا، من طرف الآخر المستغل، الذي يمارس سلطة الإخضاع، فعملية الإخضاع هنا لم تتم عن طريق القوة لكنّها بأسلوب آخر، وهو الاستغلال المادي للأشخاص عن طريق وسيلة من الوسائل السّياسية وهي **الرشوة**، التي تعد من الأساليب السلبية في الجانب السّياسي، والاجتماعي، فاستحضار الروائي للرشوة، كأسلوب استعماري، لإخضاع الشعوب في تلك الفترة (فترة الحكم الرُّوماني)، ما هو إلّا صورة من صور الإخضاع الثقافي، فتصوره يعدّ إعادة بناء للمصادر الأصلية التي تمثلها الصورة الذهنية للرشوة، فالتصور أو التمثل « **يشير إلى الطريقة التي تعمل بها الصورة والنصوص على إعادة بناء المصادر الأصلية، التي تمثلها، ويدل أيضا على طريقة إعادة بناء أو إعادة صياغة المعنى** »[2]، فتتحول الرشوة هنا من وسيلة ثقافية إلى وسيلة إخضاع سياسية، تابعة لسياسة المستعمر الرّوماني في فترة الاستعمار الروماني لمدينة **هيبون للجزائر**، ككل وبما فيها **البربر**، وبما أن الرشوة هي إعطاء مبلغ من المال لقضاء مصلحة معينة؛ فإن مصلحة الاستعمار في تلك الفترة قد تحققت بفضل هذه الوسيلة، كما يفهم من خلال القول السابق مدى مقاومة المجتمع النوميدي لهذه الوسيلة التي عبّر عنها الروائي بصورة من صور الانتقام، فالصورة التخييلية لعملية الإخضاع نابعة من ثقافة الشعوب وطريقة تشكيليهم لتلك الصورة، هذا نلمسه من خلال تجلي القول الاستعاري لباتريسيوس:« **من هذه الأرض ستظهر جيوش كاملة لتنتقم من قناصلة الأقاليم الذين**

---

1 – الرّواية، ص 10.

2 – ينظر: جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، تر: مجموعة من المترجمين، المجلس الأعلى للثقافة، ط2 مج1، 2008، ص 368.

يخضعون بلاد البربر»(1)، فتبرز جليا الصورة الذهنية لعملية الانتقام القائمة على مبدأ جماعي ناتج باعتباره ردة فعل تجسدت في **عاطفة الكره**، التي كان سببها الرئيسي عملية الإخضاع السياسي من طرف الرومان، والرشوة في القول السابق، فعل وسلوك يؤدي سياسيا إلى **خيانة** الوطن، هذا ما عبر عنه الروائي في قوله: «**في وسط هذه الأرض المزهوة بالكروم، حكم على بربر "تاكفاريناس" بالخيانة، ومنذ ذلك الوقت أصبح الوطن في خدمة روما، بعد ما تسبب نقص القمح والغذاء في المجاعات والفتن**»(2)، فتنبيء الرواية عن لحظة بناء تاريخها المتخيل، « **إذ يجنح فيها الروائي إلى تخيل أحداث تاريخية ممكنة ضمن إطار تاريخي حقيقي، فالحكي ينطلق من كليات المادة التاريخية، والتخيل ينشغل بإنتاج ما يملأ ذلك الإطار من تفاصيل وجزئيات** »3 فتبد لحظة الاستيلاب السياسي على مستوى فضاء المكان ؛ حيث تحول الوطن من وطن نوميدي مستقل إلى وطن روماني مستعمر ومستغل وخاضع، إذ يتحول الوطن من كونه أرضا مزهوة بالزروع والخيرات إلى رجل خادم للمستعمر (روما)، كما تحول أيضا إلى وطن فقير بسبب الهيمنة الاستعمارية، التي دفعت فئة معينه من المجتمع النوميدي وهم الفئة الغنية منهم إلى خيانة وطنهم، فتؤدي هذه الخيانة إلى استعباد الفئات الضعيفة (الفقيرة)، فمن خلال الاستعارة المعرفية "الوطن رجل " خادم لغيره والذي يمثل "**روما** "، فهذه الاستعارة منبثقة من نسق فكري تصوري، نابع من العالم الخارجي، شكله الروائي في ذهنه ليبني به تصوره للعبودية، وهذا يتوافق وفكرة **لايكوف وجونسون** في «**دحضهما لفكرة عزل ذهن الإنسان وجسده عن باقي عناصر العالم الخارجي، ويقصي من الاعتبار فاعلية الجسد والخيال والثقافة في تنظيم العالم** »(4) .

---

1 – الرواية، ص 158.

2 – الرواية، ص 10.

3 – آمنة بلعلى وآخرون،التخييل في الرواية الجزائرية بين التخييل والتأويل، الرواية الجزائرية والسينما، ص . 95.

4 – جورج لايكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، تر: عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص .08.

وبما أنّ الفضاء المتمظهر في الرّواية، قد تجسد في مدينة هيبون باعتبارها، فضاء العبور إلى ثاغست وصورها التي بناها الروائي في متن الرواية، فهي أول محطة يتوقف عندها بعد وصوله من روما التي تشبع منها أصول الخطابة، ودَرَّسَ فيها البلاغة.

فمن هذا الفضاء، تبدأ مرحلة مهمة في حياته، وهي مرحلة اتصاله بآخر ثقافيا، قد تمثلت صورته في حمله لكتب الفلسفة، التي ترمز لثقافته ومعارفه المكتسبة من طرف ثقافة الآخر، خلال رحلته الأكاديمية إلى روما لكي يتشرب من ثقافتها، ومن هذا الفضاء بالذات يصور لنا الروائي القديس أوغستين محملا بالكتب، هذه الأخيرة التي توحي بالبعد الحضاري والثقافي لمكتسبات القديس أوغستين الفكرية، كما صوره الروائي وهو يحاور ثقافة الآخر حيث جاء في قول الجندي الرّوماني : «... **ماذا يوجد عندك في الجراب؟**

- **إنّها كتب.**
- **كتب من أي نوع يا أوغستين؟**
- **كتب في الفلسفة**»[1].

تظهر من خلال هذا الحوار الذي جرى بين القديس أوغستين وأحد الجنود من الرومان عن النضوج الفكري لقديس أوغستين تلك المرحلة من حياته، وثقافته في هذا المجال، وكتب الفسلسفة التي تمثل مظهرا من مظاهر الاتصال بالثقافات الأخرى، كالثقافة اليونانية والثقافة الرومانية، هذا ما يتوافق ومفهوم الثقافة في الأنثروبولوجيا؛ إذ تعد « **الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن...**»[2]. وهذا بالفعل مثبت تاريخيا عن ثقافة القديس أغسطين المكتسبة، حيث مثلت تلك الكتب ثقافته .

وقد تمثلها الروائي وانجلت في شكلها الفني بأنها موضوعه داخل "جراب"، فصورة الجراب الذي بداخله كتب الفلسفة تدل على البعد الثقافي للقديس أوغستين، حيث أن الجراب...

---

1 – الرواية، ص. 12.

2 – دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني ومحمد الطاهر لبيب، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء، بيروت، 2007، ص ص 30–31، نقلا عن:

- Edward burnett Taylor, primitive culture, researches in to the development of mytology, philosophy religion, 2 vol, London, J. Murray, 1871, p 15.

يمثل صورة لتحول حالة القديس من حالة غنى أو ترف، إلى حالة فقر ووضاعة فالكتب عادة لا توضع في جراب ؛ بل توضع في حافظة لتكون لها صفة الرفعة والشرف لأن الكتب في ذلك الوقت، تحمل وزنا ثقافيا ومعرفيا .

وبالرغم من ذلك فقد صوره الروائي ثقافيا يحاول أن يكفر عن أخطاء ماضيه، عن طريق العودة إلى وطنه على البقاء في روما، يقول الروائي على لسان أوغستين : « **قلت له : كان بإمكاني أن أبقى في روما أو ميلان، ولكن نداء الوطن كان أقوى ولم أستطع أن أقاوم أرض أجدادي، كنت أريد أن أعود إليها؛ لأن الذكرى الملتهبة بأخطاء الشباب تطالبني هناك بتكفيرات كبيرة** »[1]. فالمثقف لديه حق الاختيار في البقاء أو العودة، وبطريقة استعارية استطاعت اللغة التعبير عن رحلة القديس أوغستين في محاولته الانتماء لوطنه، وذلك بتصويره للوطن بأنه رجل يناديه، وأن أرض أجداده شيء مغري، لم يستطع أن يقاومه وكذلك ذكريات شبابه المليئة بالأخطاء، كل تلك الأقوال تحيلنا إلى المقام الاجتماعي، أين يعيش **القديس أوغستين** في "**ثاغست**" مسقط رأسه، وبالذات في فترة شبابه التي ارتكب فيها أخطاء مخالفة لسلطة الدّين المسيحي، فهو يتذكر هذه الفترة التي كانت مليئة بالأخطاء، حيث أن الذاكرة «**مستودع ديناميكي لأعمالنا الماضية يشيد تجسيدا داخليا لخبرتنا بالعالم**»[2] فيظهر– من خلال الصياغة السابقة للقول – أنّ **القديس أوغستين** مطالب بالتكفير عن أخطاء شبابه فعودته إلى وطنه هي عودة تكفير وتطهير من الذنوب، كما أنّ تصوره للذكرى بأنها نار ملتهبة، يحيلنا إلى تصور النّار في الفكر الديني المسيحي المرتبطة بالخطايا، أما الجنّة فمرتبطة بالمحاسن أو الحسنات، إذ «**تنسجم القيم الأكثر جوهرية في ثقافة ما مع البنية الاستعارية لتصوراتها الأكثر أساسية**»[3]، حيث يكون الدّين غالبا من أساسيات وثوابت ثقافة معينة، ومنه فإن البنية الذّهنية لهذا القول الاستعاري، قد عبّرت عن تمثّل القديس أوغستين

---

1 – الرواية، ص. 141.

2 – جوديث جرين، التفكير واللغة، تر: عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1992، ص 25.

3 – جورج لايكوف، ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد الحميد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب ط2، 2009، ص 41.

لفكرة الخطيئة، المنسجمة مع فكره الدّيني وثقافته اللّاهوتية، ومنسجمة مع حقيقة الخطايا التي ارتكبها في شبابه، وقد اعترف بذلك في كتابه الاعترافات إذ يقول واصفا فترة شبابه: «**إلى الآن لم أغلق قلبي عن الرحمة بل شاطرت العشاق ملذاتهم في المسرح – تمثيلا وتخيلا– فبادلتهم عواطف المرح الأثيمة وشاطرتهم حزنهم...**»[1]، فالقديس أوغستين في اعترافاته يصرح بأنه شارك في الآثام والمعصية بالفعل، وعن قصد (تمثيلا وتخيلا)، هذا ما أكده صراحة في قول آخر من الاعترافات « **..واستسلمت إلى زمرة من الشبان المتكبرين الجهال المهادرين الباحثين عن الشهوات البهيمية...**»[2]، فهذا الاعتراف قد أخرجنا إلى فترة شبابه التي كان يمارس فيها حياة اللهو الترف، هذا ما يؤكده استسلامه لمجموعة من الشباب المستهتر ومشاركتهم آثامهم، مما أدى إلى حالة من عدم الانتماء والاستلاب «**الانقطاع عن الانتماء إلى الذات والتشيُّؤ القهري** »[3] هذه الحالة من عدم الانتماء إلى الذات، قد ساهمت ثقافة الآخر المسيحية أن تجعله يبحث عن سبل التكفير عن هذه الحالة ،وذلك عن طريق تخليه ثقافيا عن كل ما يربطه بالفضاء المحلي.

كما يمثل الموطن في الرواية صورة من صور الانغلاق على الثقافة المحلية، وعدم الانفتاح على الثقافات الأخرى، ومن ثم الانطواء على الذات، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الموطن يعني البيت أو المأوى، فقد ارتبط ثقافيا بتصور **الأب باتريسيوس** الذي يمثل سلطة التمسك بكل ما هو ثقافي محلي، هذا ما عبر عنه الروائي في قوله : « **إنّه يجلس الآن داخل البيت المشيد بالحجر الموصد النوافذ، يفكر في باتريسيوس ويرى وجهه المضيء، يخادع الغياب والموت** ..» [4]، تظهر هنا صورة الفضاء المنغلق على ذاته، حيث تتضح صورة دخول القديس بصفته مثقّفًا إلى بيت مغلق النوافذ؛ مما يوحي بحالة من الخلوة والانطواء على الذات وعدم مشاركة الآخر، وحالة تفكير إذ تتجلي سلطة الأب المتمسك بالعادات والتقاليد، الذي

1 – القديس أوغسطين، اعترافات القديس أوغسطين، تر: الخوري يوحنا الحلو، ص 43.

2 – المرجع نفسه، ص 46.

3 – سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، وسوشبريس، بيروت، الدار البيضاء ط1، 1985، ص 113.

4-الرواية، ص:39.

يحاول أن يحضر ويحيا في ذهن ابنه، فالنافذة الموصدة التي صورها الروائي تحمل شحنة ثقافية تنبئ بالتمسك بالعادات والتقاليد المحلية والقومية، ومنه تحيل إلى العصبية القومية.

بالرغم من ذلك إلّا هذا البيت الموصد النوافذ، قد بدأ بالاتساع ليأخذ صورة من صور معرفة الآخر والانفتاح على الثقافات الأخرى، فجاء وصفه في قول الروائي : «**هذا البيت الموصد النوافذ يبدو أنّه أكثر اتساعا، وثمة نشوة لا تقارن بتلك التي تنبع عن ذاته، وهو يفكر في سعادة بينان الذي سلبت روحه بيت لحم من أجل عالم يكون الناس كلّهم فيه إخوة** »[1]. فالتفكير في بيت لحم وهو مكان يحمل معنى القداسة والانفتاح، يجعل من **القديس أوغستين** منتميا روحيّا لذلك المكان، ومادام فضاء البيت نوافذه محكمة الإغلاق، فهو يشعر منتهى السعادة والاطمئنان، لسعادة الآخرين من القديسين أمثاله بانتمائهم للمكان المقدّس(بيت لحم) الذي يمثل لهم انتماءهم، مثل القديس بينان الذي تخلى عن ثروته للفقراء، وفضّل أن يكون مثلهم لتتحقق له المساواة، فـ**القديس أوغستين** وهو يفكر داخل منزله المغلق، ويشير إلى الآخر باعتباره مختلفا عنه « **فأن نفكر معناه أن نبتدع ونختلف، أن نخرج من قوقعة الأنا ونستيقظ من أشكال السُّبات، أن نكسر القوالب والأنساق لتغيير شرط المعرفة، وأن نفتح أسئلة الحقيقة على مناطق جديدة** »[2]، هذه الحقيقة التي تعبر عن الاختلاف، والاعتراف بالآخر، وقد يحمل البيت الموصد النوافذ معنى عدم التأثر بالثقافات الأخرى التي تحاول محو ثقافته الأصلية.

ب- تمثل الانفتاح على فضاء الآخر:

يأخذنا الروائي من خلال تصوره **للقديس أوغستين** إلى أولى مظاهر خروجه من فضائه الأصلي، والتي تتمثل في العادات والتقاليد التي تخلى عنها القديس أوغستين، فصوّره غير منتم لوطنه، ومستلب الهوية يقول السّارد: «**لقد تملكته دون أدنى وعي عادات الرومان وطرائقهم**»[(3)]، يلج بنا الروائي من خلال هذا القول، إلى فكرة الهوية المكتسبة لدى القديس

---

1 –الرواية، ص: 87.

2 –علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت – لبنان، 1994، ص: 11.

3 – الرواية، ص 8.

أوغستين، فالإنسان عندما يعيش في مكان ما فترة معينة، يكتسب بعض عادات وتقاليد تلك المنطقة، لكن الروائي أشار إلى طريقة الاكتساب، وكأنّها غير واعية حيث خرج من سلطة هويته الأصلية، التي تمثل "عادات وتقاليد مجتمعه" لتتملكه عادات وتقاليد المجتمع الروماني ولكي نصل إلى الهوية المكتسبة يجب أن ننطلق من الهوية اللغوية حيث تتحدد في مرحلة من مراحلها «**بتمثل** "**representation**" **الكون لأنفسنا في عقولنا أي تعلم تصنيف الأشياء باستخدام الكلمات التي توفرها لنا لغتنا**»[1]؛ أي أن اللّغة لا تأتي إلاّ من خلال تمثل الكون في عقولنا، هذا ما يدحض الفكرة القديمة التي أقر بها "**فريجه**" عن كون عالم الأفكار مستقل عن العالم الفيزيائي الخارجي؛ حيث « **يرى فريجه... أنّنا لا نصوغ معاني الكلمات وإنما علينا اكتشافها، وأنّ عالم المعاني عالم مستقل عنا، كان فريجه يعتقد بثلاث عوالم، العالم الطبيعي الذي نعيش فيه وله وجوده الواقعي المستقل عنا وعن إدراكنا له، والعالم الذاتي لكل منا...**»[2]، فملك الشيء أي صار تملكا له وتملكه أي أصابه، مثل قولنا تملكه الحزن أي أصابه الحزن، فالقول السّابق هو تمثل تكمن خصوصيته في أنّ له **شكلا قضويا** « **نتمكن منه في نهاية العملية التداولية، الخاصة بإثراء الصيغة المنطقية عندما تكلل العملية بالنجاح، أما الصيغة المنطقية فنادرا ما تقبل تقييما يتصل بصدقها أو كذبها خلافا للشكل القضوي**»[3] فالعربي يستعمل لفظة "**تملّك**" على سبيل الاستعارة ليعبر بها عن حالات تعتريه سواء كانت سعادة أو تعاسة، أما فيما يخص لغة الرواية فالأمر يكون من الاحتمال إلى التحيين، واستنادا إلى لغة الفكر، فالتصور الأولي للروائي، وكيفية تمثله لحظة استلاب القديس أوغستين الثقافي عن عادات وتقاليد موطنه من الوجهة الفلكلورية (العادات والتقاليد وأساليب العيش)، فاللغة هنا هي التي تفسح المجال لكشف الفكرة "فتملكته" أي: صارت تعتريه عادات الرومان وطرائقهم ومن هنا تطرح مسألة الهوية الثقافية.

---

1 – جون جوزيف، اللغة والهوية، عالم المعرفة، تر: عبد النور خرافي، الكويت، 1990،عدد:342،ص:22.

2 – محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، د.ط، بيروت، 1985م، ص ص 15-16.

3 – آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علك جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2003، ص 99-100.

وبالرجوع إلى القول ذاته نجد أن التملك قد يكون دون وعي، وبالتالي فإن الصيغة المنطقية للقول خاضعة للتأويل، عن طريق السياق عن طريق عمليات استدلالية : « **وإن هذه العملية التي يتم بها تأويل قول ما، لا تنطبق أبدا على الصيغة المنطقية للقول وحدها؛ بل تنطبق دائما على هذه الصيغة المنطقية، وعلى معلومات أخرى في الآن نفسه (السياق)... ويتكون السياق نفسه من المعارف الموسوعية التي نتوصل إليها من خلال مفاهيم الصيغة المنطقية، ومن المعطيات التي يمكن إدراكها مباشرة والمستقاة من المقام أو المحيط المادي ومن المعطيات المستقاة من تأويل لأقوال السابقة، ويسميه" سبربر وولسن" مجموع مصادر هذه المعلومات "بالمحيط المعرفي»**[1]، فالسياق يفرض في تأويل القول السابق، أن يكون هناك وعي لدى المثقف باكتساب عادات وتقاليد الرومان وطرائق عيشهم؛ لأن عدم الوعي عند اكتساب هذه العادات يؤدي إلى الاستلاب الثقافي.

بعدما صور لنا الروائي صورة المثقف المستلب ثقافيا من عاداته وتقاليده، يأتي ليكشف لنا عن تجليات الاستلاب، والمتمثلة في اللّباس، أو الزّي الذي يلبسه **القديس أوغستين**؛ حيث عبر عنه بأسلوب عنيف على لسان والده، الذي لم يكن سوى ذلك الصوت الذي يحدّثه كالطيف بداخله، قال الروائي: « **لكنّك فضلت أنْ ترمي في أحضان العدو، وتصبح رومانيا، وتتزيا بالزي الروماني، وتنسى أجدادك هم رجال هذه الأرض، النوميديون الذين سحقتهم روما وأهانتهم مدى قرون**»[2]، تأتي لحظة المكاشفة الروائية لتبين لنا من خلال الصوت الخفي لوالد القديس أوغستين، فتظهرلنا جليا، صورة ارتكابه للمعصية بارتمائه في أحضان العدوّ، وقد صوّره، وكأنّه امرأة ترتمي في أحضان رجل لا يحل لها، فالمرأة في الثقافة العربية الإسلامية هي لباس للرجل، وقد نسي **القديس أوغستين** ذاكرة أجداده، وارتمى في أحضان العدو، من خلال ارتدائه للزيّ الرّوماني، حيث أنّه لم يبد أي نوع من المحافظة على عادات وتقاليد أجداده من وجهة نظر صوت والده التخييلي، فالعادات والتقاليد هي جانب من الثقافة الشعبية، ومن بينها الزّي، فعملية التعبير والتحول الظاهري، لا تتم إلّا إذا تغيرت الأفكار، وخصوصا المثقف

---

1 – آن روبول وجاك موشلار، المرجع نفسه، ص 77.

2 – الرواية، ص 19.

فهو لا يرتدي زيا، إلّا إذا كان مقتنعا تماما الاقتناع بضرورة تغييره على المستوى الفكري، وقد يرمز إلى التغيير على المستوى العقائدي؛ أي التخلي عن عقيدة الوثنية النوميدية التي تمثلها سلطة الاب باتريسيوس، واتباع عقيدة الرّومان المسيحية، خصوصا أن القديس أوغستين قد درس في روما ،ودرس فيها البلاغة وتعاليم اللاهوت المسيحي، فكانت معارفة ومشاربه الثقافية مركز المسيحية التي كانت سببا في خلاصه .

وتظهر صورة التمثل الثقافي لصورة "**الزي الرُّوماني**" في فكر الروائي لمرحلة مهمة من حياة **القديس أوغستين**، وهي فترة تغير المفاهيم عنده، حيث تبنَّى المفاهيم اللاهوتية والدينية المسيحية في "**روما**"، وقد وظف مفهوم **الزّي** منذ القديم ليشير« **لجعل اللّامرئي مرئيا، وبالذات ما هو نفسي ويمكن أن يكشف الظاهر،عما يشعر به مع ما يتماشى مع تقليعة الزيّ، وقد نصح اللورد تشترفيلد ابنه، في أواسط القرن الثامن عشر، نصيحة اشتهرت " إنْ لم تماش الزي فلست بأحد**"....»[1]، فالزّي هنا يدل على إثبات الهوية الثقافية الفلكلورية الكتسبة من الثقافة الأم، هذا ما قد كشفه بعض ما تبلور في ذهننا، كقراء لهذه المقولة الاستعارية التي تبلورت في البنية اللاشعورية للروائي، ذلك أنّ هناك مستويان من التمثل الذهني في عملية القراءة « **يكون لكل منهما صفة النسق العضوي المستقل بمنطقه، فالمستوى الأول: هو المتعلق بتلاحق الصور التي يبلورها الشكل الفنّي في مخيلة القارئ، وهذه الصور تعكس ما تترجمه من دلالات نوازع الشكل الفني المنتقى، إلى رسم معالم التجربة الحياتية، وإلى تشخيص الأفكار والمواقف الإنسانية كما يكشف عنها عالم التحقق الواقعي... أمّا المستوى الثاني فهو المتعلق بالرؤية الجمالية "الموحدة"، ونقصد بها البنية اللاشعورية الشديدة الالتباس، التي تحكم وعي المبدع ونظرية للأشياء، وتضبط الخيارات الأسلوبية التي ينحو بها إلى ترجمة ذلك الوعي، وإخراجه مخرج التعبير الفنّي الجميل والمتماسك** »[2]، وما يهمنا

---

1 – ينظر: طوني بنيتو لورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع ، ص 176.

2 – شرف الدين ماجدولين، الصورة السردية في الرواية والقصة والسينما، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، لبنان، الجزائر، 2010، ص 77-78.

نحن في هذا القول هو بنية النص اللاشعورية التي تتحكم في بناء وعي المبدع المنبثق من ثقافته المزدوجة، والتي جمع فيها بين الثقافة النوميدية والثقافة الغربية، وبالتالي يعد تصوير الروائي **للقديس أوغستين** عن طريق صوت والده الخفي أنّه **مستلب ثقافيا**، ينم عن تمثله اللّاواعي، لتأثره بالثقافة الغربية الرّومانية في ذلك الوقت، فعملية الاكتساب من الثقافات الأخرى تكون دون وعي، لكنّها تمثل انفتاحا على الثقافات الأخرى، فما يعد استيلابا عن الثقافة المحلية، ينظر إليه من زاوية أخرى بأنّه انفتاح على ثقافة الآخر، وعدم الانطواء التقوقع على الثقافة الأمّ، وهذا يقترب من مفهوم التمثل الثقافي الذي يعني: « **تلك المسالك الذهنية التي يتخذها، أو يعتمد عليها أبناء ثقافة ما في سعيهم للاستفادة من نتاج ثقافي قدمته حضارة أو ثقافة أخرى** »[1]؛ هذا النتاج الذي ينبغي أن يحترس المثقف، من الأخذ الاعتباطي منه دون وعي ؛ لأنّ ذلك يؤدي إلى نوع من الانفصام في الهوية الثقافية، ذلك أن المثقف الحق في نظرنا، يجب أن يستفيد من ثقافة الآخر؛ لكن دون أن تقتلعه من جذوره .

وإذا كان الزّي هو أوّل مظهر يمكن أن نحكم من خلاله، على جانب من جوانب استيلاب الهوية ؛ فإنّه يعني أيضا تحولا في القيم الخلقية، أو الجانب القيمي من وجهة نظر اجتماعية ؛ ذلك أن الثقافة في صورتها العملية هي :« **مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة الذي ولد فيه** »[2]، مما يوحي بالجاني القيمي سواء الخلقي أو الجماعي للثقافة التي ينشأ فيها الفرد ويكتسبها من مجتمع معين .

نجد ذلك في قول الروائي : « **لقد تسللت روما إلى روحه، وتخلص بسرعة من قيم نوميديا الصارمة**»[3]. حيث أن القيم في المجتمع تقوم مقام القانون الملزم في الضمير الجماعي، ومن خلال هذا المفهوم فالقيم النوميدية الصّارمة، قد تخلص منها **القديس أوغستين** بمجرد تخليه عن ملذات الدّنيا، وارتباطه بالجانب الرّوحي، فكأن تلك القيم التي تربى عليها

1- سامي سليمان أحمد، التمثل الثقافي وتلقي الأنواع الأدبية الحديثة، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة، 2016،ص28.

2 – مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، تر: عبد الصبور شاهين، ط4، دمشق، 2000، ص 74.

3 – الرواية، ص 8.

وضعها في الهامش، وانزلها منزلة سفلى في ذهنه، ذلك أن الشيء إذا لم تكن له قيمة، نقوم بالتخلص منه بسرعة، في مقابل القيم الرومانية المتعلقة بالجانب الروحي، التي وضعها في المركز، هذا ما لمسناه عند رجوعنا إلى القول السابق، نجد أنّ تسلسل روما إلى روح القديس أوغستين، يحيلنا إلى استعارة **الدّولة الرُّومانية امرأة** ، وعند فتح القول على السياق الثقافي والحضاري ؛ نجد أن اسم روما مرتبط أسطوريا بربّة كان يعبدها الرّومان في القديم إبان حكم الملك أغسطس؛ والذي يحيلنا إلى تسلل العقيدة الرومانية إلى روح القديس أوغستين، كما يأخذنا التسلل إلى معنى المشي متخفيا« **فتسلل: انطلق في استخفاء** »[1]، إذن فالجانب القيمي الذي تربى عليه **القديس أوغستين** قد قام بتغييره خفية، واعتناقه للمسيحية كان خفية أيضا فتخليه بذلك عن ديانة أجداده النوميديين، لم يكن مباشرا، بل كان بعد أن تأكد له فساد الدّيانه المانوية التي كان معتنقها، وذلك بفضل "**قراءاته ومطالعاته للفلاسفة المتشككين مثل أرقاسيلاوس ومواعظ القديس أمبروزيوس كما قرأ للأفلاطونيين المحدثين** .."[2] الذين كانو سببا في اعتناقه الديانة المسيحية . نلاحظ من خلال السياق التاريخي أن **القديس أوغستين** في فترة اعتناقه للمسيحية، حاول أن يجد توافقا بين الكنيسة والسلطة الرومانية، أثناء رجوعه للجزائر وقد قام بمواجهة الحركة الدوناتية المنشقة عن الكنيسة الكاثوليكية ،وقد "**انتصر في معركته عليها؛ حيث اتكل أوغستين، اتكالا كليا، في معركته على السلطة المدنية الرُّومانية مستفيدا من الرعب الذي استولى على كبار الملاكين، بسبب ما احتوت عليه الحركة من أهداف ثورية اجتماعية، وقد انتصر سنة 412**"[3]، فهذه الحقيقة التاريخية تنبئ بأن **القديس أوغستين**، قد حدث له استيلاب ثقافي على مستوى قيم مجتمعه النوميدي، فقد حارب الكنيسة الدّوناتية التي تمثل قومه، وتحالف مع السّلطة الرومانية ضد بني جلدته وانتصر عليهم، ففضل بذلك الكنيسة

---

1 – ابن منظور، لسان العرب، مادة سلك، مج 3، ج 24، ص: 2074

2 – ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، بيروت – لبنان، 2006، ص:118.

3 –عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، ط5، الدار البيضاء المغرب – بيروت لبنان 1996، ص. 67.

الكاثوليكية الرّومانية، على الكنيسة المنشقة عنها وهي الكنيسة الدّوناتية، وفي مقابل الاستيلاب عن قيم الثقافة الأم، نجد اتصاله بثقافة الآخر، والتي تمثل ثقافة الحضارة الغربية والشرقية .

ج- مظاهر الانتماء لفضاء الآخر :

يعد فضاء الحضارات السّمة المميزة لجملة التشربات الثقافية **للقديس أوغستين**، وقد عرضها الروائي في محفله الأيديولوجي، ومثّل لها ببيت المقدس، وخصوصا كنيسة القيامة؛ حيث انجلى قوله على لسان أحد شخصيات الرواية " **بينان**" :«**سأصلي من أجلك في بيت لحم في كنيسة القيامة وسأدعو لك في بيت المقدس...**» [1]، فاستحضار بيت المقدس وخصوصا كنيسة القيامة، يوحي بالبعد الحضاري للديانة المسيحية، المجسدة في مؤسسات دينية، باعتبارها مكانا مقدسا روحيا مرتبطا بالدين المسيحي، وهو المكان الذي يمارس فيه الطقوس الدّينية كالصلاة والدّعاء، فكنيسة القيامة تعد أول مؤسسة مسيحية شرقية، شيّدت للتعبد ونشر الدّين المسيحي في فلسطين، فهي تحمل جانبا من التقديس والإجلال من طرف كل المسيحيين، وخصوصا الكاثوليكيين منهم. ففي هذا القول يَعِدُ "**بينان**" **القديس أوغستين** بالصلاة له، والدّعاء في كنيسة القيامة، التي تحمل في كلى ذهنيهما مكانا عاليَ التقديس على المستوى الرّوحي، ثم تبدا رحلة "بينان" الرّوحية متجها بذلك إلى بيت المقدس، ووعد **القديس أوغستين** بعدم نسيان ذكرياته في ثاغست ظهر هذا في قول الرّوائي : « **أنتم جميع من سأحمل في ذاكرتي إلى بيت المقدس، ستكونون كلّكم رفاقي أثناء الطريق، ستملؤون عليّ وحدتي طول سفري إلى الضريح المقدّس** »[2]، فمن كنيسة القيامة إلى ضريح **سيدنا سليمان** المقدس، فالقديس بينان في رحلته الإيمانية المقدسة يحمل في ذاكرته كل من ساعده في ثاغست بما فيهم **القديس أوغستين** الذي يمثل له المساند الأساسي في اعتناقه الدّيانة المسحية الكاثوليكية .

تنقلنا الرواية -بعد ذلك- إلى فضاء حضاري شرقي، يمثل مرحلة مهمة في حياة **القديس أوغستين**، والذي تم تصويره بأنه المحطة التالية التي سيستقر فيها بعد عودته للجزائر، تجلى

---

1 - الرواية، ص 83.

2 - الرواية، ص 86

هذا في القول التالي : «.. **لكنّني لا أستطيع التراجع عن قراري بالذهاب إلى قرطاج، علي أن أهب للفقراء ممتلكاتي التي ورثتها عن والدي** ..»[1]، **فالقديس أوغستين** يختار المكان الذي يذهب إليه في الأخير، وهو مدينة قرطاج التي مثلت له مرحلة المعرفة البلاغية، وقد ألّف بعد ذلك أوّل مؤلف له في علم الجمال، فيها مارس مهنة المحاماة، وبالتالي فهي مصدر من مصادر ثقافته، كما اطلع فيها على ثقافة أخرى مكنته من إثراء زاده المعرفي والثقافي، إذ بالإضافة إلى دراسته هنالك قد كان يتعرّف على مجمل المظاهر الثقافية في ذلك المكان فيظهر المسرح والسيرك باعتبارهما ممارسة ثقافية .

كما تمثّل حضارة الغرب ثاني محطة ثقافية للتعرف على الآخر، فبها درس **القديس أوغستين** علوم اللاهوت، وتعرف على الفلاسفة الرومان، فمن حضارة الشرق انتقل إلى الحضارة الغربية ؛ من قرطاج إلى مدينة القديس بيير، وكان نهر التيبر المقدس منطقة للتطهر من الذنوب والخطايا، فصور الروائي هذا النّهر رمزا للعبور إلى ثقافة الآخر، فيقول على لسان : «**غير أنّ التيبر أصبح أخطر من المرض، إنّه يحتل كلّ لياليَّ إنّي أفكر في هذا النّهر، أفكر فيه بمجرد ما أرفع عيني في كتبي، أتخيل نفسي أستحم في مياهه وأغوص دون انقطاع حتّى أصل إلى أعماقه، إنّني أتحول إلى إنسان آخر يا أوغستين وأنسى في كل مرة إفريقية هذه**»[2].

قد تحيلنا هذه المقولة إلى "رمزية" نهر التيبر وهو نهر مقدس في إيطاليا، إلى مدى اندماج المثقف الافريقي في الحضارة الغربية ونسيانه حضارته وثقافته، ويعد هذا النّهر « **نهرا كونيا كبيرا يُشير إلى موارد الأشياء ومَراجِعِهَا**»[3]، وبما أن المثقف الإفريقي هنا في ما قاله الروائي يسعى جاهدا إلى التخلي عن ما درسه في إفريقيا من مراجع ومؤلفات؛ لأنّه وجد خلاصه في الثقافة الغربية التي أنارت طريقه للعلم، فقد رمز للثقافة الغربية ب"**نهر التيبر**" حيث تجسدت صورته الذهنية في شكل خيالي، حيث أراد أن يتخيل بنفسه بأنّه نسي ثقافة أفريقيا من

---

1 – الرواية، ص 105.

2 – الرواية، ص 61.

3 – خليل أحمد خليل، معجم الرموز عربي–فرنسي، إنجليزي، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1995، ص 178.

خلال غوصه في نهر التيبر، وللتخلص من شوائب ثقافته وجب التطهر عن طريق الغوص في نهر التيبر، ومحاولة العبور إلى ثقافة الآخر، وقد تكرر نهر في الرواية ليظهر كمعلم من المعالم الحضارية والثقافية الرّومانية، التي يتمنى كل إنسان البقاء بجانبه، نجد ذلك في قول الروائي على لسان "**قريب نيبريديوس**" الذي يمثل الثقافة الأفريقية : «..**غير أنّني لم أستطع مقاومة الرغبة العارمة في رؤية التيبر، سيروى أنّه أجمل نهر في العالم، لذلك سأراه يا أوغستين، وسأرمي بنفسي في مياهه، حتى أصير رجُلا آخر وأنسى أفريقية ..**»[1]، كما يمثل **نهر التيبر** في هذا القول المغريات الثقافية للحضارة الغربية، وحلم كل أفرقي، فعند الخروج إلى السياق الثقافي نجد أن روما اليوم تمثل إغراءا كبيرا بالنسبة للشباب الجزائري وخصوصا المنطقة الشرقية، فنلاحظ نماذج من الشباب يلجؤون إلى إيطاليا؛ للبحث عن اتصال بالثقافة الغربية التي تمثل لهم المال ووالشهرة، وهذا نتيجة للفقر وعدم وجود سبل الرزق، وبنجاح العملية، تصبح بذلك الحضارة الغربية المادية حلم كل شاب نوميدي يبحث عن مغريات الحياة فيحدث بذلك العبور إلى ثقافة الآخر، فبالرغم من الجانب المغري من الثقافة الغربية إلا أنها محملة بثقافة مخالفة قد تعني تكريس العنف على مبدأ التسامح المتعالي.

صورة الصراع التاريخي وعلاقته بالآخر:

تمظهرت صورة الصراع التاريخي في الرواية بين حضارة الشرق وحضارة الغرب، حيث تم عرض فكرة الصراع الحضاري المكرس لثقافة **العنف،** فمن خلال الهيمنة الاستعمارية التي مورست من طرف حضارة الغرب على الحضارة الشرقية، نتج عن ذلك صراعٌ فكريٌ أنتجته ثقافة العنف والكره، فتمظهرت في قوله:«**عندما بدأ ميمون يحلم عاليا وبقوة ما يخبئه للرّومان، كان يقول في نفسه إنّ العلم الذي كان يلقنه إياه هونيريوس، لا يعنيه لأنّه يفضل السلاح، ومحاربة هؤلاء الكلاب، في هذا كان يفكر وهو يجوب المدينة ممسكا، لما يشبه السّيف** »[2]، تحيلنا الأداة التي تشبه السّيف، إلى أداة الحرب الكلاسيكية قديما، فهي صورة تخييلية نابعة من تصوره للتاريخ، أنّه فضل لغة **الحرب،** التي تمثل العنف في أقصى حالاته

1 – الرواية، ص 9.

2 – الرواية، ص 79.

فانطلاقا من الأداة المستخدمة، كانت أفكار الرّوائي، مبنية على نسقية ما يتمثله المثقف المغربي اليهودي، الذي يرى أفكاره حول العالم أنها مبنية على **إرادة القوّة**، فميمون هو رمز للمثقف اليهودي، الذي خرج من ثقافته الدينية، ذلك أن وعي المثقف إذا لم يرتبط بالجانب الدّيني يصبح غير واع « **فأن نعي العالم على أنّه عالم حقيقي وذو مغزى، هو أمر يرتبط ارتباطا حميما باكتشاف المقدس، فمن خلال تجربة المقدس، كان على الذهن البشري أن يدرك الفرق بين ما يكشف عن نفسه، بوصفه حقيقيا وقويا وغنيا وذا معنى...**»[(1)]، والمقدس هنا هو الدّيانة، فالابتعاد عنها يجعل الإنسان غير واع بحقيقة ذاته، فقد يعود هذا إلى غياب الوازع الدّيني في الفكر اليهودي المنحرف عن الدّيانة الحقيقية، هو الذي يفكر في حمل ما يشبه السّيف، وهو من أدوات الحرب التقليدية، ومحاربة من يصفهم بالكلاب، وقد يعود أيضا طبيعة العلاقة بين الشعوب ومستعمريها بصفة عامة، والاستعمار الروماني بصفة خاصة في نوميديا المبنية على التوتر خلال القرن الرابع للميلاد.

صور الروائي **ميمون** بأنه مجنون يحاول أن يقاتل جنودا غير موجودين على شاكلة دون كيشوت، وكأنه يعيش زمن غير زمانه، فيعتبره النّاس بأنه مجنون يقول في ذلك : « **...وكانو كلّهم واحدا واحدا يعتقدون بأن هذا الطفل الذي يجوب المدينة وينقش مايتلفظه من حماقات فوق جدرانها، ليس سوى شخص فاقد لصوابه ....**»[2]، ففقدان الصواب يعني الجنون ومن ثم تسلب إرادته منه ،هذه الإرادة التي منحت له من طرف الممارسة الثقافية الأكاديمية التي تعلمها من طرف المعلم **هونيروس**، هذا مالمسناه من خلال قول الروائي : «**إنه يسيرويفكر في نهاية المعلم العجوز الحزينة،عندما يجوب ميمون المدينة ليقاتل جنودا غير موجودين**»[3]، نفهم من خلال هذه المقولة أن ميمون الذي تجسدت فيه صور سرفانتس لدون كيشوت، هو أيضا فاقد لأهليته ومجنون، يعيش حالة من الاستلاب الثقافي، ومنه يحيلنا إلى طبيعة الصراع القائم بين

1 – ميرسيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مركز دراسات الوحدة العربية، تر: سعود المولى، بيروت 2007، ص 40.

2 – الرواية ص 147.

3 – الرواية، ص 149.

الرومان والنوميديين قديما إلى يومنا هذا عن طريق الهيمنة الثقافية، وقد تجلت في الكتابة اللاتينية للغة النوميدية، ومن ثمّ فالجنون صورة مرضية للثقافة المعاصرة التي تجسدت في الحروب الثقافية واقصاء الآخر، من طرف الدول المهيمنة على الثقافات الأخرى، فالحرب قد تحولت من مفهومها الكلاسي القديم إلى حرب الثقافات وحرب هيمنة الثقافة المتفوقة على الثقافات الأخرى ،كما تحولت إلى ثقافة فتن فمن خلال بث الفتنة في مجتمع مهيمن عليه من طرف الدول المتفوقة، تندلع شرارة الحرب بسرعة، خصوصا إذا تمت العملية عن طريق التفرقة الطائفية واللعب على وتر الدّين باعتباره المحرك التاريخي الفعال لاندلاع الحروب في العالم وقد مثل ميمون الذي صوره الروائي بأنه مجنون، يحاول أن يبث الفتنة في المجتمع النوميدي عن طريق التحريض،وقد صوره الروائي في قالب تاريخي محمل بحمولات أيديولوجية تعبر عن الفكر اليهودي في قوله «**إنّهم من نفس البذرة التي هدموا الهيكل ..**»[1]، فبالرغم من التعايش الظاهري للمجتمع اليهودي مع الحضارة الغربية إلّا إنه يعيش حالة من الخوف التاريخي الدائم من امكانية الرجوع الروماني لإبادته العرقية، كما حدث في الحرب العالمية الثانية من طرف هتلر، لذا فالتحريض القائم اليوم في منطقة الشرق الأوسط قد يكون بسبب الجسد اليهودي الذي يحاول الحفاظ على كيانه في المنطقة وذلك ببث الفتن في الدول المجاورة لتجاهل القضية الأساسية وهي احتلالهم لفلسطين، واضعاف شوكة الدول التي يجمعها تاريخ وثقافة مشتركة مع الدولة المحتلة مما يجعل القول منفتحا على معان كونية ترمي بجذورها من الماضي إلى الحاضر.

كما صوره الروائي بطريقة حاول فيها أن يكسر أنساق الرواية التاريخية، ويزعزع فكرة أسطورة البطل المكتمل والبطل الواحد، ليجعل كل شخصية من شخصيات الرواية بطلا يمثل أفكاره ويفتح النص التاريخي على خطابات أخرى اشتملت الثقافة بمفهومها الواسع، مما يدفع إلى قراءة للرواية، مبنية على مقولات (**الصراع والاستلاب والانتماء والهامش والمركز المقاومة..**) وهي مفاهيم ثقافية ساهمت في كشف تمثل الروائي الثقافي، ونقده للوضع التاريخي والحضاري والثقافي، للمجتمع النوميدي في تلك الفترة، والدّعوة إلى التسامح والمساواة بين الناس، ونبذ

1- الرواية، ص:57.

العنصرية العرقية التي مارستها الامبراطورية الرومانية في القديم ضد اليهود، ولا تزال الحضارة الرومانية اليوم تمارسهاعلى شعوب العالم المستضعفة، تحت مسميات كثيرة كالعولمة الثقافية والفضاء السّبراني .

إن تصوير الروائي **لعقيبا** هذا البطل الطيفي ونعته بالجنون وقتاله لجنود غير موجودين وحديثه عن تاريخ اليهود وأمجادها، ينبئ بحقيقة الجنون اليوم الذي لم يعد جنونا على مستوى الفرد بل على مستوى المجتمع الدولي، وما الحروب القائمة اليوم سوى ظاهرة ثقافية مؤلمة تهدف إلى إبادة شعوب والإبقاء على الأخرى، بهدف التصفية العرقية لفئة معينة من الناس محملة بأيديولوجيات تهدد مصالح الدول الكبرى . فالحرب الكلاسيكية في القديم الهدف منها هو الملك، أما اليوم فقد تحولت إلى حرب ثقافية هدفها سيادة ثقافة على ثقافة أخرى واللعب على وتر الدّين؛ لتغذية هذه الحرب. وبالتالي فالروائي قد يهدف من خلال تصوير **عقيبا** على هذه الشاكلة إلى نبذ الحرب وإقصاء الآخر مهما كانت الوسيلة المستخدمة لذلك.

خلاصـــــــــة:

تبين لنا من خلال" تمثل ثقافة الاستلاب والانفتاح على الآخر" جملة من النتائج نجملها فيما يلي:

* مثل التاريخ المستلب من خلال الصراع التاريخي القائم بين النوميديين والرُّومان ،والذي كانت ركيزته الأساسية، هيمنة المستعمر الروماني على ممتلكات المجتمع النوميدي مما أدى إلى رفض البربر سياسة الاستيلاء على ممتلكاتهم بالقوة واعتماده طريقة ثقافية أخرى تمثلت في المقاومة.

* إن الفضاء الثقافي لمدينة ثاغست يحمل جملة من السمات المتعلقة بحالة التهميش الثقافي لهذه المدينة موطن أول فيلسوف جزائري نوميدي في القرن الرابع للميلاد، وقد يكون هذا التهميش ناتجا عن حاله الرفض التاريخي لسلطة الكنيسة الكاثوليكية المرتبطة بالسلطة الرومانية في ذلك الوقت، فقيمة الرفض القائم اليوم في المجتمع الجزائري للمسيحية، مرتبطة

ارتباطا وثيقا بأبعاد ثقافية وحضارية، للمستعمر الروماني وللكنيسة الرّومانية، في عهد القديس أوغستين.

* نلاحظ من خلال الانفتاح على الفضاء الثقافي للآخر أن **القديس أوغستين** بالرغم من تواجده في بيته المنغلق النوافذ والذي يوحي بانغلاقه على ثقافته المحلية إلا أنّ حالة التفكير الدائمة في الثقافات التي استقى منها معارفه جعلته ينفتح على الآخر، مما يدفعنا للتوجه إلى فهم الحالة الذهنية الثقافية **للقديس أوغستين** التي بناها الروائي من خلال فضاء الرواية، وذلك عن طريق التحول من الانغلاق الثقافي والخلوة، على باقي الثقافات التي تحاول محو ثقافته المحلية من جهة وفي نفس الوقت، إلى الانفتاح على ثقافة الآخر المسيحي، وفتحه باب الحوار الحضاري بينه وبين الحضارة الرومانية على أساس الدّين، هذا ظهر من خلال فتح مجال الحديث مع مختلف فئات المجتمع غير المتساوية من الناحية الاجتماعية لكنها متوافقة معه في العقيدة المسيحية.

*تمظهر فضاء هيبون باعتبارها جزءامن فضاء يمثل أصل انتماء **القديس اوغستين** وباعتباره فضاء المقاومة الاستعمارية بامتياز، حيث مثلت الرّشوة وسيلة من وسائل الهيمنة الثقافية على المجتمع النوميدي ووسيلة من وسائل الاخضاع الثقافي، والهيمنة الانبريالية على المجتمعات المستضعفة.

* نلاحظ من خلال عرض الروائي لطبيعة الصراع بين حضارة الشرق وحضارة الغرب ،أن هناك نوع من التوتر الحضاري القائم على الاعتراف بأسبقية حضارة الشرق على حضارة الغرب في احتضان الدّيانة المسيحية، هذه الأخيرة التي أنتجت ثقافة العنف في مقابل التسامح بين الحضارتين.

*نستخلص من خلال تصور الروائي لشخصية عقيبا اليهودي الذي أراد من خلاله تمرير رسالة تاريخية توضح حقيقة الرومان وصراعها التاريخي ضد اليهود من جهة، وبث رسالة للتسامح ونبذ العنصرية العرقية المنبنية على أساس التفرقة الدّينية، فهي دعوة إلى المساولة الدينية بين جميع الدّيانات، فإذا كان الصراع الروماني اليهودي اليوم قد انتهي، إلّا أنّ هناك نوعا من صراع آخر اليوم قائما على أساس التفرقة الدّينية، وهو يمارس اليوم في

المجتمعات الغربية ضد الإسلام على سبيل المثال، وبالتالي فثقافة العنصرية ماتزال تمارس اليوم كثقافة مضادة للثقافات الأخرى.

الفصل الثَّاني

التمثيل الاستعاري للهوية الثقافية

تمهيد:

مما لا شك فيه أنّ هناك علاقة بين الهوية والثقافة لذا وجب علينا تحديد أهم المفاهيم المتعلقة بهما:

*فقد أورد **الشريف الجرجاني** الهوية بصفتها ما يتميز به الشيء أو الشخص عن غيره في سياق حديثه عن الماهية : «..**والأمر المتعلق من حيث أنه مقول في جواب: ماهو؟ يسمى ماهية ،ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية** ..»[1]، نلاحظ من خلال هذا التعريف أن الشريف الجرجاني قد أعطى للهوية صفة الخصوصية وربطها بالاختلاف.

كما عرفها المفكر المعاصر حسن حنفي في قوله :«**الهوية ليست شيئا موضوعا ثابتا أو حقبة واقعة، بل هي إمكانية وحركية تتفاعل مع الحرّية، فالهوية قائمة على الحرية لأنها إحساس بالذات والذات حرّة وما الهوية إلا تعبير عن الحرية** »[2]، نلمس من خلال هذا التعريف أن الهوية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحرية، فمن لا يملك حرية يعتبر مستلب الهوية.

يعرفها عبد السلام المسدي في قوله :« **إن الهوية حقيقة نفسية تتألف من عناصر موضوعية هي الأرض والسلالة واللغة والمعتقد، وتتفاوت هذه الأركان حضورا وتفاضلا بحسب الحوافز التاريخية الضابطة لحيثيات الانتماء وتتدخل السياسة والأيديولوجيا في استصفائها وإعادة ترتيب ما تصتصفيه** »[3]، يحيلنا هذا المفهوم إلى مدى ارتباط الهوية بالجانب النفسي المتعلق بالانتماء لمجموعة من مقومات الأمة المتفاوتة، وتعمل السياسة والأيديولوجيا على تحديد ما يبقى منها.

كما يعرفها جون جوزيف ويربطها بالماهية الدينية والشعبية في قوله :« **إن هويتك بكل بساطة هي ماهيتك ،.....وعليه يوجد مظهران أساسيان لهوية شخص ما:أولهما اسمه الذي يميزه عن غيره من الناس، وثانيهما هو ذلك الشيء غير الملموس والأكثر تعقيدا وعمقا وهوالذي**

---

1 – الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية ،بيروت– لبنان ،1983، ص:195.

2 –حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، ط1،القاهرة، 2012، ص:23.

3 –عبد السلام المسدي، فضاء التأويل، ص:127.

يشكل في حقيقة الأمر ماهية المرء والذي لا نملك كلمة دقيقة لكي نصفه، فالروح بالنسبة إلى العديد من الناس مثقلة بدلالات دينية تصرف الانتباه عن معناها الجوهري، أما الأنا (الذات أو الشعور) فهي مثقلة بشحنة فرويدية، والذات الباطنية عابقة بعلم النفس الشعبي الذي طهر أخيرا... »[1]، فجون جوزيف هنا ربط الهوية بمظهرين أحدهما نفسي متعلق باللاشعور، والثاني ثقافي متعلق بالجانب الشعبي .

أمّامفهوم الثقافة فهو أكثر المفاهيم تطورا وتشعبا وأصعبها تحديدا، لكن يمكن اعتماد المفهوم الموضوعي لها، باعتباره أكثر شمولا بأنها «**مجموع العادات والأوضاع الاجتماعية والآثار الفكرية، والأساليب الفنية والأدبية، والطرق العلمية والتقنية أنماط التفكير والإحساس، والقيم الذائعة في مجتمع معين** »[2]، نفهم من خلال هذا التعريف أنّ الثقافة مرتبطة بعادات وتقاليد المجتمع وذلك بما يتركه المثقف من آثار كما تشمل كل التطورات التقنية والنفسية والقيمية المرتبطة بالمجتمع.

وبربط العلاقة بين الهوية والثقافة ينبثق مفهوم الهوية الثقافية الذي يحيلنا «**إلى مجموع المقومات والعناصر الثقافية، التي تسمح بالتعرف على الانتماء الثقافي لشخص ما، أو لمجموعة بشرية معينة، كما يمكن أن يحيل عموما إلى الوعي، الضمني أو الصريح بالانتماء إلى جماعة بشرية معينة تعيش في فضاء جغرافي محدد، ولها تراث ثقافي متميز، يشمل تاريخا مشتركا، ولغة وعادات وتقاليد، وتطلعات مستقبلية**»[3]، إذ يسعى الروائي / المتكلم إلى إقامة تمثل استعاري بين مختلف الهويات ذات الحمولة الثقافية المشتركة، والمتفاوته في مراكزها الثقافية، كالقديس والتلميذ والخادمة والجندي؛ لكن ما يجمعهم هو التاريخ المشترك وبأسلوب استعاري استطاع أن يؤلف نموذجا للتاريخ الثقافي للمنطقة نوميديا، من خلال الهويات المنتمية

---

1 –جون جوزيف، اللغة والهوية، تر عبد النور خراقي، عالم المعرفة، الكويت 2007،عدد:342، ص ص:4.5.

2 –جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني– مكتبة المدرسة، دط، بيروت – لبنان، 1982، ص ،ص 378، 379.

3 – عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ط1 بيروت، 2013، ص 104.

لنموذج فكري معين « **فالأديب يكتب، والمتكلم يتكلم وكل منهم يقوم بتنفيذ فعل قد تعود أصوله، ثقافيا وحضاريا، إلى عدة قرون، وعدة مصادر، هذا إلى جانب العامل الفردي والذاتي في استخدام اللغة للتعبير عن أغراض مخصوصة وهذا يعني إذن أن الأسلوب في نفسه لا يحمل أي دلالة تجعل هذه التعددية أمرا مدركا ومعقولا، على الرغم من وجودها فيه ولكن إذا كان الأسلوب لا يقول شيئا عن هذا الأمر؛ لأنّه عفوي ولا يعقلن نفسه، فإن الأثر الذي يتركه في نفس متلقيه غالبا ما يكون محرضا للكلام عنه، ودافعا للانفعال به ومثيرا للتعريف بخواصه وسماته**»(1). هذا ما تم ملاحظته من خلال الحوار المعماري، الذي طفا على سطح الرواية، ليكون محادثة كبرى بين الهويات الثقافية المختلفة، فبالرغم من الطابع التاريخي والديني الذي صبغت به الرّواية إلّا أنّ الروائي، قد جعل منها استعارة كبرى تمثلت الثقافة باعتبارها الإرث الروحي والفكري، من خلال استعارتي **الدّين رحلة خلاص** لهم **والدّين وعاء للحكايات الخرافية** التي أرّخت لطبيعة فكرهم، فيا ترى كيف تم تمثيل الهويات الثقافية استعاريا في الرّواية ولماذا؟ وما علاقتها بالبنية الذهنية الثقافية للرّوائي؟

1- الدّين رحلة للخلاص:

تجلىّ الدّين في الرواية باعتباره استعارة كبرى تمثلت في **الدّين رحلة خلاص** وذلك عن طريق المساواة بين الناس وجعل الدّين معيارا ثقافيا تقاس به درجة خلاصهم دون، تفريق عرقي أو قومي أو طبقي؛ بل مايجمعهم هو الدّين باعتباره رحلة خلاص، وبما أن كل تواصل مبني على ثنائية الباث والمتلقي، فإن الاستعارة هي التي اختارها الروائي كقناة ذهنية مبنية على تصورات ثقافية للواقع، وقد عالج العلماء العرب كالرمّاني والجاحظ مثل هذه المسائل؛ إذ «**ذهب الرّماني إلى أن للتواصل الاستعاري بين الباث والمتلقي مسالك ذهنية متعددة، وهي تفضي كلها إلى البيان، الذي هو مطلق التواصل كما يرى الجاحظ، فالمتكلم لا يختار الاستعارة للتعبير عن فضل قوته في البيان، بل يختارها لأنها قناة من قنوات التواصل، ولأنّ المتلقي**

1 – منذر عياشي، الأسلوبية وتحليل الخطاب، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب، سوريا، 2002، ص 44.

يستقبل المعنى بنشاط ذهني استعاري »[1]، ومنه فالتواصل الاستعاري بين **القديس أوغستين** وشخصيات الرواية، تحكمه أنظمة استعارية ذهنية مقصودة، وهذه الأنظمة مبنية على خلفيات ثقافية وذهنية مشتركة بين القديس أوغستين بطل الرواية، وبين شخصيات الرواية المتواصلة معه، وإن انتفى ذلك يحدث سوء الفهم، أو تعسر فهم بعضهم «**فعندما لا يشترك الناس الذين يتحاورون نفس الثقافة ونفس المعرفة ونفس القيم ونفس المسلمات؛ فإن الفهم المتبادل يكون صعبا »**[2]، وبما أن العملية التواصلية هي عملية قصدية، فهي تفترض مرسلا ومتلقيًّا ومجموعة من المقصديات المتبادلة : « **إن العملية التواصلية، تفترض طرفين إنسانيين مرسل ومتلق بيد أن هذه المقاصد أنواع: أولي يتجلى في المعتقدات والرغبات التي تكون لدى المتكلم، وثانوي يكون فيما يعرفه المتلقي من مقاصد المتكلم، وثلاثي ينعكس في هدف المتكلم، الذي يريد أن يجعل المتلقي يعترف بأنه يريد منه جوابا ملائما»**[3]، هذا ما أكداه سبيبر وولسن من خلال نظرية الملاءمة.

كما تفرض علينا "**استعارة الدّين رحلة** " تحديد مفهوم الدّين بمعناه الواسع «**عبارة عن عقائد وممارسات تورّث في إطار العائلة والمجتمع ،ويكتسب الإيمان في إطاره بمشاعر الانتماء إلى الجماعة الحميمية الأولى، ثم إلى المجتمع ككل، كما يكتسب بالتنشئة وغيرها »**[4]، يتبين من خلال هذا القول أن الدّين بمعناه الواسع جانب متعلق بالايمان وجانب متعلق بالممارسة التي تكون عبر مؤسسات اجتماعية ابتداء بالأسرة إلى المجتمع. وبالتالي فهو ممارسة ثقافية بامتياز.

---

1 – صالح بن الهادي رمضان، التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، المركز الثقافي العربي، والنادي الأدبي بالرياض، ط1، الدار البيضاء، بيروت، والرياض، 2015، ص 202.

2 – جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص 216.

3 – محمد مفتاح تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، بيروت 1992، ص 164.

4 – عزمي بشارة، الدّين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث والدّراسات السياسية، ج1، ط1، بيروت – لبنان ،2013، ص45.

أ- **حياة الإنسان رحلة خلاص:**

يقيم الروائي من خلال الاستعارة المعرفية حياة الإنسان رحلة، حوارا يدور بين القديس أوغستين وشخصيات الرواية، يكشف به عن رحلة القديس أوغستين في روما وعودته إلى بلده وكذلك رحلتهم الخلاصية، فيقول على لسان أحد الشخصيات : «**ألم تتعرف علي يا أوغستين أنا "أنطونوان" كنا نعتقد أنك لن تعود أبدا وأنك ستبقى هناك وتتخذ من ابنة أغنى وأقوى الولاة زوجة لك، ولن تضع أقدامك أبدا في هذه الحفرة غير أني كنت أعرف أنك ستعود**»[1]. فقوله ناتج عن معرفة مسبقة بالقديس أوغستين، الذي تعرف عليه، وباعتباره ذات فاعلة في الرواية فهو يقدم تصور المجتمع النوميدي بصفته من مثقفي هذا المجتمع، فقدم اعتقادهم بعدم رجوع القديس أوغستين لبلده، ثم يؤكد من خلال صيغة المعارضة أنه على معرفة تامة برجوعه ،فعبارات (كنا نعتقد أنك لن تعود/ أعرف أنك ستعود) تدل على ذلك ، فهو هنا في حالة تبليغ الكلام للمخاطب وهو **القديس أوغستين**، إذ « **يستند التصور التعارضي للحوارية إلى نموذجين أحدهما "تبليغي" والآخر تفاعلي... فما إن يشرع المتكلم في النطق حتى يقاسمه المخاطب دلالته**»[2] فعملية التبليغ تستند إلى وجود طرف آخر متفاعل مع العملية الحوارية فقول "**أنطونوان**" "كنا نعتقد أنك لن تعود أبدا" هو قول يعتمد على تمثل للكون مبني على قابليته للخطأ، حيث « **تعتبر القضايا المتصلة بتمثل الكون عموما اعتقادات أكثر منها معارف أي أنها غالبا ما تكون قابلة للخطأ ويمكن أن يظهر كذبها**»[3]. ومما يثبت خطأ الاعتقاد السابق هو معرفته بعودة **القديس أوغستين** لوطنه، مما يثبت أن تصوره لمجال العودة، مبني على تمثل يقيني وصادق بالضرورة، لأن الواقع أثبته بالعودة الفعلية للقديس أوغستين، وهذا ما حدث فعلا في واقع الأمر، لأن القديس أوغستين عاد إلى الجزائر، ومن خلال هذه الوصلة الاتصالية بين أنطونوان وبين القديس أوغستين تظهر جليا الرحلة المعرفية التي كانت تميز حياته، المتجلية في عملية الذّهاب ثم العودة، هذه الأخير التي تمت من خلال عملية الإدراك لعملية

---

1 – الرواية، ص 15.

2 – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 50.

3 – آن ريبول وجاك موشلر، التداولية اليوم، ص 132.

المجيئ ،وبالتالي تتم عملية تشكيل العالم عن طريق التمثيل الاستعاري، المكون في الذهن وهو «**الطريق الذي يتمثل الفرد بواسطته ثروة العالم العيانية، وبفضل هذا التمثل يتكون بوصفه شخصية، أو ذاتا نشطة في الواقع** »[1]؛ وذلك يكون عن طريق عملية نقل الاعتقاد الجماعي لرحلته المعرفية ؛ إذ يعتقدون أنه سيبقى في روما، ويتزوج بابنة أحد الأغنياء من ذوي السّلطة والقوة، فالصورة الذهنية الجماعية عن **القديس أوغستين**، الشاب الغني هي التي كانت مرتسمة في أذهانهم، هي صورة ذهنية نمطية مبينية على أفكار مسبقة عن شخصيته، وكذلك اعتقادهم كذلك بعدم مجيئه، مرتبطة بالأوضاع التي كانت عليها الجزائر في تلك الفترة، فوصف الوطن بأنه "حفرة" ينم عن تفكير مادي، كون صورة الحفرة بوصفها مجال مصدر، فهي المكان الذي **يتعثر** فيه الإنسان، فعندما يمشي يقع فيه، والقدم عندما توضع داخل الحفرة، فهي تنزلق وتزل فربط **القديس أوغستين** كمجال هدف بالحفرة هنا، يأتي من تصور فيزيائي مرتبط بطبيعة الفكر، حيث تمثل الحفرة مسارا ذهنيا يعني **الوقوع** خلال عملية المشي الذي يحيل على الرّحلة، ثم تبدأ ملامح الرحلة بالظهور بداية **بالذهاب** الذي تجلى في قول أنطونان : « **ولكن كلمني عنك ماذا فعلت في روما؟... هل حقيقة أنك ذهبت إلى هناك من أجل الكسب الوفير؟ ومن أجل الشهرة؟ هذا ما يدعيه البعض في ثاغست**»[2]. فهنا يضع "**أنطونوان**" "**القديس أوغستين**" أمام محكمة العقل، من خلال طرحه لمجموعة من الأسئلة مبنية على تصورات جمعية نابعة من أحكام مجتمعة عليه، وهي نابعة من تصور ذهني نمطي من طرف الجماعة وحكمها على **القديس أوغستين**، بأنّه ذهب من أجل هدف معين، وهو (المال+ الشهرة) هذا ما كانت تدعيه جماعة معينة من النوميديين، بحكمها على **القديس أوغستين**، هذا ما يجعل الاستعارة السابقة، وهي استعارة الاتجاه تمثل الحفرة أسفل، وموطن القديس أوغستين يتضح لنا أنّ مجال **العودة** يمثل **التعثر** عن طريق الرحلة، أما مجال الذهاب فيمثل نقطة تساؤل عن جملة من التصورات التي أطرت الفكر النوميدي عن القديس أوغستين تحدّد من خلال استعارة الاتجاه المكون للرحلة

1 –غيورغي غاتشف، الوعي والفن دراسات في تاريخ الصورة الفنية، تر: نوفل نيوف، عالم المعرفة، الكويت، 1990 عدد:146، ص:115

2 – الرواية ،ص:16.

بربط روما بجملة من التمثلات المرتبطة بالرحلة الكلاسيكية وهي الذهاب للكسب ونيل الشهرة، وكلها مبنية على خلفية معرفية بالرّحالة القدماء، تبدأ بعد ذلك إجابة القديس أوغستين المتجسدة من خلال قول الروائي « **ليس ذلك فحسب، مع أن الأمر صحيح بالنسبة إلى ما قلت، ولكن كانت بي رغبة مفاجئة، لأن أذهب إلى حيث لا يذهب أحد إلى المدرسة، مثلما يذهب الناس إلى المسرح أو السيرك، حسب شهادة أناس قدموا لي النصيحة** »(1). فتبدأ الرحلة بعملية الذّهاب التي تمثل مجال رغبة القديس أوغستين في بداية مشواره الحياتي، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها في فترة من فترات حياته؛ لكن هذه الفكرة كانت انطلاقا من نصيحة وجهها له زملاؤه في روما، وكانت هذه النصيحة نتيجة لإدراكهم لشخص **القديس أوغستين**، حيث «**يأتي إدراك الآخرين المحيطين للفرد وتكوين صورة عامة على الشخص بالدور الأكبر في إدراك الفرد لذاته، وتكوين صورة عن هذه الذات، سواء كانت صورة سلبية أو مرفوضة أو مقبولة ويأتي هذا من خلال التفاعل مع الآخرين المحيطين به**»(2) شبابه يميل إلى اللهو أو إلى ما يسمى بالجانب الفلكلوري (كالمسرح والسيرك...) اللذين يمثلان وسيلتين من وسائل الممارسة الثقافية في المجتمعات، بالإضافة إلى التعليم.

ذلك أنّ « **ما يوازي ويكمل التعليم والأدب هو الفلكلور والفن الشعبي اللذان يبنيان أوليات الاستجابة العاطفية لشبابنا**»(3)، فيظهر المسرح والسيرك بصفتهما تقليدين من التقاليد الفلكلورية في المجتمع النوميدي القديم ،ويمثلان وسيلتا التكوين العاطفي في فترة شباب **القديس أوغستين**.

ثم تتوقف رحلة **القديس أوغستين** في روما، فيمكث فيها من أجل الممارسة الثقافية والمتمثلة في التعليم الأكاديمي، ورفضه للذهاب إلى السيرك والمسرح؛ لأنّهما لم يعودا في مجال

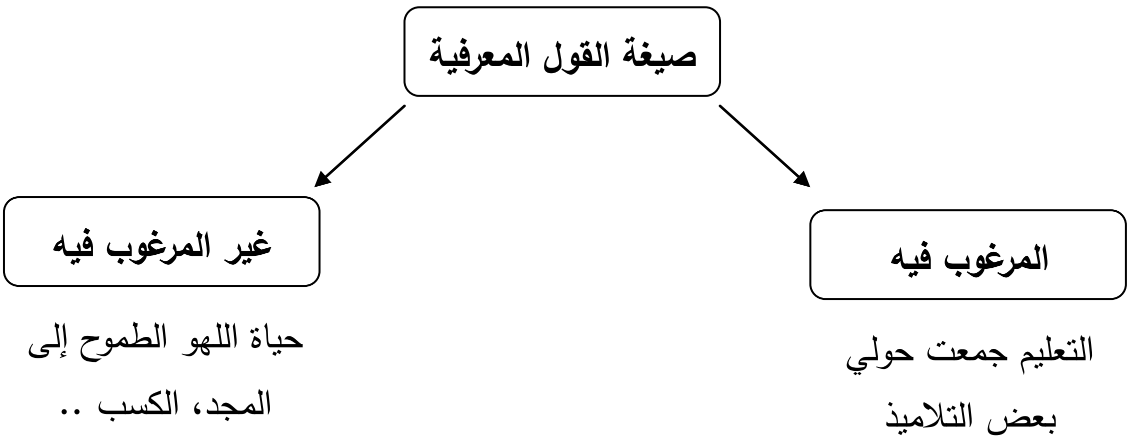
---

1 – الرواية، ص 17.

2 – إبراهيم السيد أحمد، البناء القيمي وعلاقته بالتنشئة الاجتماعية والدافعية للإنجاز، رسالة دكتوراه، جامعة الزقازيق 2005، ص 57.

3 – سوزان روبين سليمان إنجي كروسمان، القارئ في النص، مقالات في الجمهور والتأويل، تر: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، لبنان، 2007، ص 221.

رغبته، يقول الروائي: «**لم أضيع وقتا حيث باشرت بكل قواي المهمة التي جئت من أجلها إلى روما، لقد جمعت حولي بعض التلاميذ الذين بدأوا يتعرفون عليّ... لم يعد يهمني الطموح إلى المجد والكسب كما لم أعد متساهلا كما كنت من قبل، لقد كانت عبودية ثقيلة وكل هذه الأشياء التي عرفتها من قبل في قرطاج من لذات واهتمام بالألعاب لم تعد تعني لي شيئا**»[1] من هنا تتحدّد كفاءة **القديس أوغستين** المعرفية، وذلك عن طريق جمع التلاميذ حوله لتدريسهم ثم يبني أحكاما تقييمية مبنية على ما يرغب فيه وما لا يرغب فيه من خلال أقواله: « **فتتعلق الأقوال الخبرية التقييمية بالمرغوب فيه وغير المرغوب فيه...**»[2]، فتأتي صيغة القول المعرفية كالآتي :



من خلال استعارة العمق المتجسد في القول (لقد كانت عبودية ثقيلة)، تحددت مجموعة من التقييمات، كشفت عن البنية الفكرية لما يرغب فيه القديس أوغستين، وما لا يرغب فيه ثقافيا فهو انفصل بذلك عن الجانب المادي، ليتصل بالجانب الروحي، هذا ما عبر عنه الروائي في قوله: « **عقدت العزم على التطوع في كنيسة المسيح، وأن أبقى فيها مريدا إلى أن يأتي شعاع من اليقين ليعيد خطواتي** »[3]، فتكتمل بذلك الحلقة المعرفية لما يرغب فيه **القديس**

---

1 – الرواية، ص 17.

2 – نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب (التحليل النصي في البحث الاجتماعي)، تر: طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، الحمراء، بيروت، 2009، ص 317.

3 – الرواية، ص 17.

أوغستين وهو المكوث في الكنيسة ليتعلم علم اللاهوت المسيحي، إلى أن يأتي وقت العودة إلى الجزائر، ثم تتحد رغبة **القديس أوغستين** مع رغبة والدته، التي كانت تتمنى أن تراه مسيحيا وقد تحقق لها ذلك قبل موتها هذا ما حاول الروائي أن يشكله كتمثل لشخصية **القديس أوغستين** من خلال قوله على لسانها « **لقد كانت رغبتي الوحيدة أن أراك قبل أن أموت مسيحيا، ولقد منحني الرب ذلك وسيغمرني به هناك**»[1]. وهذا ما تحقق بالفعل في الواقع، وبما أنّ حياة الإنسان رحلة اكتشاف للمجهول بما تحمله الرحلة من مخاطر، فقد كانت عملية الذهاب مبنية على مجال الرغبة، الذي تحوّل بعد عملية اختياره لممارسة ثقافية تمثلت في مهنة التعليم في روما، أما العودة فقد تمظهرت من خلال **استعارة الاتجاه** الذي مثلته الحفرة كمجال مصدر للوطن الذي مثل مجال الهدف .

فبعد تصوير حياة **القديس أوغستين** بأنّها رحلة خلاص، تظهر حياة شخصية "**قريب نيبريديوس**" بأنّها **رحلة للخلاص** من ملذات الدّنيا، اختياره طريقة محبة الله، تمظهر ذلك في قوله : « **أريد أن أعود إلى أرض أجدادي لكي أشيد هنالك صومعة جديدة بجوار الكنيسة الكبرى، أرغب في أن أكون محترما في كل أنحاء الإمبراطورية، أنا الذي يعاملونني باحتقار الآن**»[2]، فهو يبدي رغبته في أنْ يبني صومعة عند عودته إلى روما، فطريق رحلته الخلاصية تكون عن طريق **العودة**، فتمثل الصومعة مؤسسة ثقافية يمارس فيها طقس ديني، وهو يبني في ذهنه مبادئ أخلاقية ذات أبعاد ثقافية، تتمثل في الاحترام وعدم الاحترام، فالاحترام في نظره هو الدخول في المسيحية، وخدمة الله أما عدم الاحترام هو كل فعل يحول دون ذلك، ثم يفصح عن قائمة أخرى من رغباته، فيقول الروائي: « **أريد كذلك إن سمحت لي أن أقصد صومعتك مرارا لمشاهدتك تصلي لله، وعندما تكون لديك مهمة إلى أوغستين أعلمني وسأكون رسولك إليه أرغب في رفقتكما معا، وأخطو أولى خطواتي على درب الله على يديكما**»[3]، فهو يفصح عن رغباته عن طريق إبداء نقطة توجهه في رحلته للخلاص عن طريق الرحلة الكلاسيكية، التي

---

1 – الرواية، ص 18.

2 – الرواية، ص 62.

3 – الرواية، ص 93.

تكون عن طريق الخطوة فمسافة الألف ميل تبتدأ بخطوة، فتبدأ أولى خطوات الخلاص إلى طريق الله ، فمن خلال استعارة "**الحياة رحلة**" فهو يريد أن تكون له نفس طريق القديس، وهي التخلي عن ملذات الدنيا وتكريس حياته للتعبد وبالتالي الانتقال من الجانب المادي إلى الجانب الروحي، فتراث المجتمع الروماني الروحي جسدته شخصية **قريب نيبريديوس** هذا الشاب الذي كان في بداية شبابه يفضل المادة على الجانب الروحي، وقد كان تلميذا للقديس أوغستين في قرطاج، وقد أفصح عن هويته القديس أوغستين من خلال حديثه مع خادمته جوليا، التي أخطأت في التعرف عليه واعتبرته راهبا، يقول الروائي: «**هذا الفتى الذي اشتبه لديك بأحد هؤلاء الرهبان... قد درس عندي في بداياتي في قرطاج... لكنّه تعثر في قرطاج حيث كانت عروض السيرك تثير الاهتياج على ما كانت تعصف به الأهواء تلك الأيام كان ذلك قبل أن يكرس نفسه كليا لله** »[1]. يتضح أن العوائق في استعارة "**الحياة رحلة**" تناظر التعثر في مسار حياة **قريب نيبريديوس** أمام التحول إلى المسيحية التي ترفض الأهواء واللهو، ومنه تتضح البنية المعرفية للهوية الثقافية لهذه الشخصية المشاركة لحياة **القديس أوغستين** التي تمثل الرحلة، فيظهر الدّين المسيحي الذي يمثل التراث الروحي للمجتمع في ذلك الوقت، هذا ما يتوافق والمفهوم الخاص للثقافة والتي تعني «**الإرث الروحي لجماعة ما**»[2]، والذي ترجم في المسيحية، وهي عامل مهم يعمل على توحيد الهويات الثقافية تحت راية الدّين، وهذا الإرث لا يتم إلّا من خلال المثل الأعلى، هذا الأخير الذي مثلته شخصية القديس أوغستين.

تتواصل الحياة بصفتها رحلة خلاص مع شخصية **ليبانوس** ليلتحق بمحبة الله فيقول وهو يحاور القديس أوغستين : « **سأغادر هذا البلد، قرّرت أن أرحل، لا شيء يشدّني هنا سأترك هذه المدينة ولكنني سأدعو مثل بينيان العظيم، طول المدّة التي تؤدي فيها الطريق إلى بيت المقدس ....قد لا تكون ساقاي من القوّة بحيث توصلاني إلى القديس "سيبيلكر"ولكن لا يهم**

1 – الرواية، ص 99.

2 – آدم كوبر، الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، تر: تراجي فتحي، عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990، عدد 349، ص 47.

إذا مت وأنا أعبر صحراء ليبيا، فما أريده إن بقي لدي قليل من القوة، هو أن أصلي لهؤلاء الرجال ...أصلي لهذا العالم وأنا أسير في هذا النور الذي ينبثق بقوة في نفس الوقت الذي ينسحب .. »[1]، وقد عبر عن رحلته **بالعودة** إلى بيت المقدس، الذي يعتبر أصل الدّيانات السماوية، وقبلة كل من يرغب في الطريق إلى الله، ومحبته .

بعد ذلك تبدأ رحلة **بروبا فاليكونيا**، مندمجة في نفس المجال الفكري للقديس أوغستين، وذلك بدخولها في الدّين المسيحي واختيارها خدمة ربها، فتظهرت هويتها خلال وصولها من روما إلى ثاغست قررت الرهبنة هذا ما بينه الروائي في قوله: « **كم من الأيام قضيتها تائهة في أزقة روما كالمتسولة، قدماي حافيتان ومتورّمتان ياأوغستين ،...... ولكنّي توسلت السماء ودعوت الله أن سأكون راهبة في كنيسة ميلاني التي يتحدث عنها الجميع، وسأذهب إلى ثاغست هناك حيث فرّ أوغستين إلى محبّة الله** »[(2)]، فتتحدّد رحلتها عن طريق **الذهاب**، فهي ترى أنّ الرهبنة هي الطريق الوحيد لمحبة الله، وقد حددت المؤسسة الاجتماعية التي تنتمي إليها روحيا، وهي كنيسة ميلاني لتؤدي فيها صلواتها، وطقوس محبة الله في نظرها ،لا تتحقق إلّا إذا اتّبعت نهج **القديس أوغستين**، هذا ما تجسد من خلال استعارة "الحياة رحلة"، وبالتالي فمحبة الله، هي ما تشترك فيه مع القديس أوغستين، وهذه المحبة هي الطريق الأوّل للوصول إلى الرهبنة، وهو ما ترغب فيه **بروبا فاليكونيا**، فقد كان لها حضور حسي في حياة القديس أوغستين حيث آوته في روما عندمل كانت تتمتع بغناها المادي والنفوذ، وعند دخولها في الدّين المسيحي تخلت عن ثروتها، وكرست حياتها للتعبد، وقد أدخلها الروائي في العملية الحوارية القصدية من خلال إعرابها عن رغبتها مشاركتها، كعنصر نسوي في العملية التفاعلية الثقافية، بينها وبين **القديس أوغستين**، فبالرغم من ثقافة القديس أوغستين اليونانية قرآته الأفلاطونية، التي تقصي المرأة، وتجعل من الرجل، العنصر الفاعل الوحيد في عملية الحوار إلّا أنّه جعل منها عنصرا ثقافيا له دوره في الحوار الثّقافي الدّيني.

---

1 -الرواية، ص، ص 145،146.

2 – الرواية، ص 69.

بالإضافة إلى شخصية بروبا فاليكونيا التي تمثل الطبقة الغنية، في الخطاب الروائي تأتي شخصية نسوية أخرى تمثلت في **جوليا** خادمة بيت القديس اوغستين في فترة الطفولة الروائي، قد أدمجها في برنامجه السردي ليخرجها وهي في آخر أيام حياتها، لترى **القديس أوغستين** وهو مسيحي، فتتحقق بذلك رغبتها، وقد تجلت رحلتها نحو طريق الله، وخلاصها من خلال دورها الفاعل في الرواية للدعوة إلى إقامة العدالة الإلهية، وعند فشلها في عدم تحقق هذه العدالة قررت أن تتبع خطوات الخلاص إلى الله، وهي تلفظ انفاسها الأخيرة وتعرب عن سعادتها لتحقيق أمنيتها في دخول **القديس أوغستين** وأخيه للمسيحية، تجلى ذلك من خلال لغة الرواية : « **قل له بأن لاشيء يسعدني أكثرمن معرفة أن أبناء مونيكا في طليعة المسيحيين في هذه الجهة من الإمبراطورية وبأنه، لو كان الأمر ليتكرر فلن أتشبث باكية، ياسيدي في ثوب أمي، سأنزل حافية القدمين على الحصى المدبّبة، لأسرع في الإتيان بالكلمة الطيبة للمخلصين...سأسرع إلى هذه الدروب التي تنزل إلى المدينة حيث ينتظرني طريق الرب...** »[1] فحياة جوليا رحلة إيمانية تمثلت في إحضار الكلمة الطيبة، والنزول هو مايميز رحلتها إلى طريق محبة الله، والمتمثلة في الخلاص، عن طريق الذهاب المتجسد في عملية جلب الكلمة الطيبة للمخلصين.

ب –الصراع الداخلي سبب في الخلاص:

كشف الروائي عن تصوره للصراع الداخلي للشخوص من خلال تجارب شخصية في حياتهم وذلك بانتقالهم من المدنس في تجاربهم ورحلتهم في الحياة إلى المقدس وتحررهم من الجانب المادي في الحياة وتجاوزهم له إلى الجانب الروحي، ومن الهوية إلى الغيرية. تجلت صورة الصراع في الرواية من خلال انتقال الشخوص في رحلتهم الحياتية من المدنس حيث مثلت المرحلة الأولى في حياتهم كل ما هو مدنس وعن طريق معرفة الدين المسيحي استطاعوا الخلاص منه إلى المقدس مثل: **القديس أوغستين** تماما.

---

1 – الرواية، ص، ص 153،154.

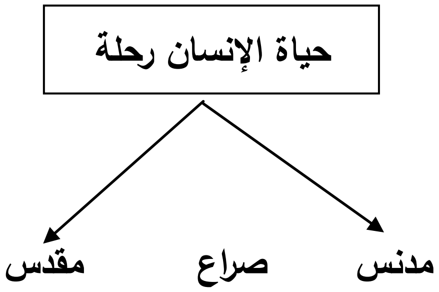
فهو يصور **ميلاني وبينان** وهما أكبر أثرياء العالم في تلك الفترة بأنهما كانا يرفضان حياة التدنيس والتي تمثلت في الشهوة الجسدية التي تحققت رغما عنهما بتزوجهما، يقول الروائي : « **منذ مدة طويلة وميلاني تحلم بأن تعيش لله، ثروتها تغطي قسما كبيرا من موريطانيا وإنجلترا، في الرابعة عشر زوجت رغما عنها بينان، نعم ضد رغبتها لأن الطفلة القديسة حفظها الله كانت تنشد حياة العفة**»[1]. ولما كان أطفالها يموتون في صغرهم رضخ بينان لرغبة زوجته، وعاشا منذ ذلك الوقت في الطهارة المطلقة، فمن خلال استعارة حياة الإنسان رحلة، نجد أن حياة القديسة ميلاني مرت بتجربة المدنس وذلك من خلال فترة من فترات حياتها التي كانت تمثل جزءا من مسيرتها نحو المقدس .

فمن ميلاني وبينان تأتي شخصية أخرى صورها الروائي في حالة تحول، من المدنس إلى المقدس، وهي شخصية **قريب نبريدوس** هذا الأخير الذي مثل في الرواية، أحد تلامذة القديس أوغستين، الذين درسوا عنده في قرطاج ،وقد عاش حياة مليئة باللهو والترف، قبل أن يتحول إلى قديس، أفصح الروائي عن ذلك في قوله : «**هذا الفتى الذي اشتبه لديك بأحد هؤلاء الرهبان الذين يتسولون دون وازع حياء قد درس عندي في بداياتي في قرطاج...لكنه تعثر في قرطاج حيث كانت عروض السيرك تثير الاهتياج على ما كانت تعصف به الأهواء تلك الأيام** »[2]، فقد صوره الروائي في حالة رحلة، هذه الرحلة المعرفية التي تعثر فيها خلال مسيرته العلمية هذا التعثر جعل سببه عروض السيرك التي أثارت فيه نشوة المدنس، وقد ربطه بعاطفة "الشعور بالاهتياج هذا الأخير الذي لا يحدث إلّا من خلال عاصفة من الأهواء والهوى سبب في الاهتياج، وكأن الهوى كعاطفة عبارة عن حالة جوية رعدية، ذات عواصف هذه العواطف تصيب البحر، فيصبح في حالة اهتياج، فتصبح أمواجه عاتية وهائجة، والعواصف لا تكون إلا في فصل الشتاء، فمن خلال استعارة حياة الإنسان فصول يمر بها فصل الشتاء الذي يعبر عن حالة هيجان العواطف، تظهر استعارة معرفية أخرى وهي عاطفة الإنسان بحر، هذه العاطفة يحدث لها هياج بمجرد حدوث عاصفة الهوى، وقد ربط الروائي المدنس ببروتوكول

1 – الرواية، ص 47.

2 – الرواية، ص: 99.

ثقافي وهو "**عروض السيرك** " وهذا العرض يحدث في النفس الاهتياج المرتبط بالتدنيس بعد مرور عاصفة الأهواء **(الغريزة)**، فتتكشف الغريزة بوصفها مدنس، أما القداسة فمرتبطة بالعقل والاستنارة في الفكر الأوغستيني، ومن ثم يحدث صراع في النفس الإنسانية **لقريب نبرديدوس** وذلك بترجيحه كفة المقدس على كفة المدنس، واختياره المقدس في النهاية هو الذي يؤكد طبيعة صراع النفس الإنسانية من أجل الخلاص من الرذائل، وباستخدام خطاطة الميزان العرفانية نجد أن كفة المدنس متساوية مع كفة المقدس حيث شكل المدنس فترة من فترات حياته ثم يأتي المقدس في مرحلة تالية له ويمكن التمثيل لذلك بالمخطط التالي:



فمن خلا هذا المخطط يتضح أن الانتقال من المدنس إلى المقدس يستلزم حدوث صراع بعد "**قريب نبرديدوس**" يأتي "**القديس أوغستين**" حيث صوره الروائي في حالة صراع داخلي، ومن خلال استعارة حياة الإنسان رحلة فإن هذه الأخيرة قد أوقفها في قرطاج التي تمثل في رحلة **القديس أوغستين** نحو المدنس يقول الروائي : «**هذا الرجل يا شعب قرطاج الذي يدّعي أنه قديس نشر أول كتاب دنيوي محض عن علم الجمال قبل أن يرتدهذه الردّة** »[1]، يطرح الروائي في هذا القول فكرة الدنيوي المبنية على **المدنس** في مقابل فكرة الدّيني المبنية على **المقدّس** فقد صوره مرتدا عن المقدس إلى المدنس، والردّة في المنظومة الفكرية العربية، مرتبطة بالدين فالمرتد هو من كا يتدين بديانة وارتد عنها، لكن الروائي صوره مرتدا عن الجانب الدنيوي ودخل في المطالعات الدينية الأكاديمية، ثم دخول القديس أوغستين في الدين المسيحي، فكل يعتبر في نظر الروائي ردّة، ويعتبر بذلك قد قلب مقولة الردة من المستوى الديني إلى المستوى الدنيوي.

1 –الرواية، ص:102.

بعد ذلك ينقلنا الروائي إلى الجانب الثقافي من ارتداد القديس أوغستين، ومن خلال استعارة حياة الإنسان رحلة لكن هذه المرة الرحلة هي عبر البحر فيقول :« **في هذه المدينة نفسها، كان المسرح يبهجه، ويشعل أحلى أوقاته، لقد جاء إلى هنا، كما يقول زملاء جديرون بالثقة، ليصبح محامي أعمال لكن عجزه عن التألق في المحاماة جعله يغير المركب** »[1]. فالقديس أوغستين خلال رحلته المعرفية وبعد أن ارتد عن الجانب الدنيوي، صوره الروائي عاجز عن مواصلة مهنة المحاماة وهي مرتبطة بالجانب الدّنيوي، وبما ان حياته رحلة عبر البحر، فإنه غير المركب المتوجه الوجهة الدنيوية، والتي تمثلها الروائي بأنّها مبهجة للقديس وفرحه بالمسرح الذي صوره بأنه مشتعل، والاشتعال بصفته ميدان مصدر يحيل على النار والزمن بصفته ميدان هدف، فقد وسمه (الأوقات) بالحلاوة . حيث صور مجال رغبة القديس في ممارسة مهنة المحاماة المرتبط بها مجال الأعمال، وعجزه عن تحقيق ذلك جعله يخير مركب رحلته المعرفية، وتوجه الوجهة الدّينية إلى المقدس، هذا التوجه الذي فرض نوعا من الصراع الداخلي في مجال الرغبة، لكن واقع القديس أوغستين يثبت أنّه كان محاميا ممتازا والذي جعله يغير وجهته المعرفية، ليس عجزه بل اكتشافه فساد هذه المهنة، ورحلته المعرفية كانت بحثا عن الحقيقة، لا الكذب، وقد وجد ضالته في الوجهة الدينية .

2 – مظاهر توقف رحلة الخلاص والمطالبة بالتمسك بالهوية الثقافية الأصلية:

أدرجت مظاهر التوقف من الرحلة، من خلال ذالك الصوت الخفي **لباتريسيوس** الذي أدرج في الرواية، ليكون العضو المشارك الأكثر قساوة، على شخصية القديس أوغستين، كونه يمثل **(سلطة الأب الآمرة)** والتي تحاول أن تقوّم سلوك أبنائها فما يرغب فيه الأب، لا يتلاءم وما يرغب فيه **القديس أوغستين،** هذا ما جعل الحوار يحمل صفة التفاعل، وهذا التفاعل يعتمد على كفايات غير لسانية تميز التفاعل التواصلي في العملية الحوارية «**وقد خصصت لها أورشيوني إطارا هاما في خطاطتها الميتاحوارية وهي الكفاية غير اللسانية les**

1 – الرواية، ص:102.

compétences non-linguistiques التي تضم الخاصيات النفسية والتحليلية النفسية Psychologique التي تقوم بدور أساسي في عمليتي عقد السنن وحله، ثم الكفايات الثقافية les compétences culturelles والموسوعية Encyclopédiques، وهي مجموع المعارف المضمرة التي توفر عليها المشاركون في التفاعل الحواري الإضافة إلى الكفايات الأيديولوجية compétences idéologiques التي تتضمن مجموع الأنظمة التأويلية والتقويمية للعالم المرجعي»[1]، فكل هذه الكفايات مرتبطة ارتباطا وثيقا بطريقة التمثل الداخلي وطريقة الفهم، هذا ما يفسر قول الروائي من خلال صوت الأب : « **لقد سمعت ما قلته لهذا الشيطان "أونطونوان" أمام الباب هل كنت بحاجة للذهاب إلى الرومان يا أوغستين؟ هل كانت بك حاجة أن تذهب للتسول عند أعدائنا، وهل ترغب أن تصبح رومانيا؟ وتتنكر لأجدادك وتنسى لغتهم وتتخلى عن تقاليدهم؟»**[2]، يتبين من خلال هذا القول أن باتريسيوس يعلن حالة الرفض النفسي لأنطونوان والرومان فيصف أنطونوان بالشيطان والرومان بالأعداء، فيصدر مجموعة من الأحكام التقييمية نابعة من تمثله لصورة الرّومان، ولأنه يحمل لهم صفة الرفض، فهو يصدر في حقهم أحكاما تقييمية، وهذه الأحكام قد خضعت إلى معالجة داخل الجهاز المركزي في المخ عن طريق مجموعة من العمليات تجري داخل الخلايا في المخ هي التي حددت مضمون تفكيره، عن طريق تخزينها في ذاكرته ثم أصدرها في شكل أحكام، فالذي « **يحدث أنه بفضل العمليات التي تجري في التجمعات الخلوية الدقيقة تحت إسم "الحزم المنطقية" وبمساعدة المدخلات الحسية الصادرة أصلا عن البيئة فإن الصور وسائر العناصر العقلية جميعا تنبثق ويتم تركيبها، يحدث ذلك فيما يتعلق بمضمون التفكير والتذكر»**[3]، فهذه الأحكام التي أصدرها صوت الأب نابعة من تصور قبلي للصراع الناتج عن ممارسة المستعمر في المجتمع النوميدي.

---

1 – محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2010، ص 29.

2 – الرواية، ص 19.

3 – مصطفى يوسف، علم النفس فلسفة وحاضره ومستقبله ككيان اجتماعي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2000، ص 57.

يعرض الروائي صوت الأب الذي يبدي معارضته لانفتاح ابنه على ثقافة الآخر، خصوصا أنّ هذا الأخير يمثل المستعمر الرّوماني، فيحدد قوميته عن طريق بطاقة هويته الثقافية، تجلى ذلك من خلال القول الآتي:«**لن تصير أبدا رومانيا، استوعب هذا جيدا، ستظل وإلى الأبد نوميديّا... ستبقى ابن باتريسيوس النوميدي لن تكون أبدا لا عضوا في البرلمان ولا واليا...**»[1]، فشخصية القديس أوغستين هنا تتحد بواسطة صوت والده لتبرز هويته، ثم يحدد كفاءته بما تلقاه من حضارة الشرق والتي تمثل قرطاج دون الذهاب إلى حضارة الغرب الروحية والتخلي عن ملذات الحياة ومظاهرها، هو الذي جعل والده يحدد هويته الثقافية من خلال الزي الذي يلبسه والذي يمثل مظهرا فلكلوريا، ثم يؤكد باتريسيوس عملية، الإقصاء من عالمه ووطنه ويجرده من هويته النوميدية، هذا ما تمثله الروائي في قوله: «**لا مكان لك هنا عد من حيث أتيت، عد إلى أسيادك الرومان الذين ذهبت إليهم تقدم الولاء .. عليك أن تنسى والدتك وانس أني باتريسيوس والدك الذي وهبك الحياة في أرض النوميديين**»[2]. فهو بهذا يقتلع ابنه **القديس أوغستين** مثل النباه ويجرد أمن الحياة وذلك عن طريق مطالبته بنسيان أسرته التي نمى وترعرع تحت ظلالها، فهو يطالبه بنسيان هويته النوميدية، فالهوية لا تتكون إلا في ظل الأسرة التي تمثل نواة المجتمع، فإذا تم اقتلاع الفرد من أسرته فهو بالضرورة لا ينتمي لمجتمعه، وإذا رجعنا إلى الواقع وجدنا أن **القديس أوغستين** لم يذكر إلا في حدود المظهر، أو اعتباره كرمز لكن مدى استفادة الشعب الجزائري من مؤلفاته وكتبه القيمة وكل تراثه الفكري فكل هذا يبقى محل سؤال من طرف المثقف الجزائري خاصة والمغاربي عامة، هل استفدنا حقا من التراث الإنساني للقديس أوغستين وبنينا عليه معارفنا وطورنا فكره بالطبع لا ؟!

فمن عملية الإقصاء التي تمثلها **باتريسيوس للقديس أوغستين** ومطالبته بنسيان تاريخ أسرته الذي يمثل تاريخ مجتمع بأكمله (المجتمع النوميدي)، الذي أصبح بفضل المظاهر

1 – الرواية، ص 19.

2 – الرواية، ص 20.

الغربية بعيدا كل البعد عن هويته وجذوره الثقافية، ينتقل **باتريسيوس** ليجعل من القديس أوغستين عبدا ومطالبته بالعودة إلى أسياده.

تظهر الهوية الشخصية **لباتريسيوس** ذات الأبعاد القومية، والأبعاد الثورية، في قوله: «**لست مانويا ولا كاثوليكيا ولا دوناتيا، يا أوغستين، لكنني بكل بساطة أؤمن بالإنسان ولدي إيمان بقومي ... إنني أناضل ضد العدو الروماني ووحده، وضدّه يجب أن نوحد طاقتنا وغضبنا** »[1]، فتظهر القومية هنا في صورة تعصب، ورفض للآخر الرّوماني، لأنه يمثّل المستعمر، فصوت الضمير المتمثّل في والد **القديس أوغستين**، هو الذي يحثه على التمسك بقوميته وهويته الثقافية، وعدم الأخذ من الثقافة الرُّومانية.

اتضح لنا من جملة ماتقدم، أنّ هناك قصدية توجه البنية الذهنية لصوت **باتريسيوس** التخييلي، وهي مرتبطة بالدرجة الأولى بتمثلاته العقلية، وقد نسجها الروائي ليعبر بها عن قصديته ذلك «**أنّ القصدية هي تلك السمة العقلية، التي يمثّل بها العقل داخليا، الموضوعات والحالات في العالم، غير أن عقولنا توجد أيضا في اتصال سببي دائم مع العالم، حين ترى الأشياء تسبب الموضوعات التي تراها تجاربنا البصرية عنها، وحين نتذكر الأحداث التي جرت في ماضينا؛ فإن تلك الأحداث الماضية، تسبب ذكرياتنا الحاضرة** »[2]. وبما أنّ الخطاب الذي بين أيدينا خطاب مبني على المرجعية، أي الاستذكار فإن القصدية في هذا المعنى تعني تمثيل العالم عن طريق الاستذكار.

الصيغة المنطقية للأقوال:

تتحدد الصيغة المنطقية للقول من خلال ما أطلق عليه **سبيبر وولسن**؛ "المسار التأويلي" « **فهو مسار تراتبي وهما يبنيان هنا أطروحات المسارات الدماغية ثم تعالجه المنظومة اللغوية المختصة، وتوفر هذه الأخيرة الصورة المنطقية للقول، وتؤدي الصورة المنطقية للقول فيما بعد دور الدخل لمسار التأويل التداولي، ويطابق هذا الدخل استغلال**

---

1 – الرواية، ص 21.

2 – جون سورل، العقل واللغة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، بيروت، الجزائر، المغرب، ط1، 2006، ص 157.

الجهاز المركزي للفكر، ويتم التأويل التداولي عن طريق نظام استنباطي تكون مقدماته مكونة من جهة الصورة المنطقية للقول ومن جهة ثانية من السياق، ويتألف هذا الأخير من قضايا تطابق إرشادات استفيدت من المحيط الفيزيائي للمتكلم، ومن تأويل الأقوال التي سبقته مباشرة، ومن معلومات مستمدة من معاني المتكلم حول العالم، وهي معلومات تمكن مفاهيم الصورة المنطقية من بلوغها والوصول إليها»(1).

من خلال هذا المسار، فهم **القديس أوغستين** مقصد مخاطبه، ثم أول كلامه ورد عليه؛ لكن هذا الرد كان إجابة لاعتقادات وادّعاءات المجتمع، على **القديس أوغستين** لربه، فقد جعل الروائي اعترافه، يدخل بطريقة حوارية مع خطابات أخرى، ليكشف عن مقصديته في تجلي الذات الإنسانية، التي يمكن أن تتعرض للخطيئة، ثم تتطهر منها من خلال إجابته على الأسئلة كلها، ثم تغيرت اهتمامات القديس أوغستين إلى طلب المعرفة الإلهية، وذلك عن طريق أخذ هذه المعرفة، والابتعاد عن ملذات الدنيا، أو كما يسميها في اعترافاته اللّذة اللّحمية (الجسدية) بذلك تغيرت مقصدية القديس أوغستين، من طلب اللهو وملذات العالم الفيزيائي، إلى مقدصية طلب العلوم المتعلقة بالدّين المسيحي (الميتافيزيقا) الدينية (الجانب الروحي)، فعلاقة **القديس أوغستين** بوالده، هي علاقة مجتمع بأكمله وهو المجتمع النوميدي، فاتضحت درجة الألفة بين المتكلمين، من خلال العملية التفاعلية بين الباث للكلام والمستقبل له، « **فمن المناسب إدخال العلاقة الاجتماعية والانفعالية التي تؤثر في المتكلم، هاته العلاقة تتحدد انطلاقا من معايير مختلفة (حسب درجة الألفة الموجودة بين عنصر التبادل الكلامي، طبيعة الطبقة التي تفرق بينهما عند الاقتضاء، والعقد الاجتماعي الذي يربط بينهما»**(2)، حيث نجد أن العملية التفاعلية التي حدثت من خلال المعارض،الذي تمثل في صوت والد **القديس أوغستين**، فمجال الانفعال يتحدد بفعل وهذا الفعل تجسد في المظاهر الثقافية التي حكم بها **باتريسيوس** على ابنه، وهي الثقافة الشرقية (الثقافة التي اكتسبها من خلال دراسته في قرطاج) والتي اكتسبها القديس في

---

1 – آن ريبول ورجاك موشلر، القاموس الموسوعي للتداولية، ص 124.

2 – أوركيوني، فعل القول من الذاتية إلى اللغة، تر: محمد نظيف، أفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص 36.

فترة شبابه، **فباتريسيوس** قد حدد مقصديته من الحوار، حيث جعل علاقة الأبوة تفرض عليه تأديب ولده، لما ارتكبه الأخطاء، يرى أنّها لا تخدم مصلحته، فالثقافة الرومانية يراها جعلت منه متسولا، والمتسول إنسان ناقص من الوجهة الاجتماعية، أما ثقافته في ثاغست وقرطاج، كانت ستصنع منه رجلا مقبولا اجتماعيا؛ لذا كان التقييم الأبوي نابعا من القيم الاجتماعية السائدة في المجتمع النوميدي، وبهذا تصبح نيّة والده موجهة نحو التحريض، الذي يحثه على عدم الانقطاع عن ثقافة قومه، **فالقديس أوغستين** قد تعرف على نية صوت والده المفترض، فرد عليه استنادا إلى فهمه وتمثله لها، المستندة إلى فهمه للعالم، فهو يرى أنّه لا يجب أن يحمل السلاح في وجه أي إنسان لأنه يرى في ذلك شرّا، وبوصفه هو كائنا في هذا العالم لا يستطيع ذلك: «**لأن العالم يعطى في شكل علامات ورموز على الكائن تمثلها وتحليلها**»[1]. فالقديس أوغستين يرى في الحرب شرّا وذلك انطلاقا من الرموز التي لاحظها في عالمه، والتي تشير إلى أن الحرب شرّ، وهذه الأفكار مرتبطة بالرؤيا الأخلاقية: «**فإذا كان الرمز يؤدي إلى التفكير، فلأن رمزية الشرّ التي تؤدي إلى التفكير، تختص بعظمه وحدة الرؤيا الأخلاقية للعالم** »[2]، هذه الرؤية التي مكنت **القديس أوغستين** من التحرر من ربقة الشر واتباع كل ما هو خير.

3 – الدين باعتباره وعاء للحكايات الشعبية:

تمثل الروائي صورة الدّين باعتباره استعارة كبرى تمثلت في "الدّين وعاء للحكايات الشعبية" المحملة بالصراع، فتمظهر ذلك من خلال الإفصاح عن هوية **ميمون** الدّينية، هذا الطفل الذي يجوب مدينة ثاغست، ولا أحد يتكلم معه بل ينصتون، يقول الروائي على لسانه : « **كل هذا في التلمود أيها الناس الأخيار اقرؤوه إذن، يقول لكم من "عقيبا" الحاخام الذي أذاق الرّومان مرارة العيش في غابر الأزمنة** »[3]وكأن **ميمون** في هذا القول يروي حكاية شعبية، فهو يمثل

---

1 – عمارة ناصر، اللغة والتأويل، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الفارابي ومنشورات الاختلاف، بيروت، والجزائر ط1، 2007، ص 18.

2 – بول ريكور، فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء)، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 2008، ص 24.

3 – الرواية، ص 57.

الصورة الإعلامية في الفكر الشعبي، هذا يطلق عليه بالقوّال، فقد عرف الروائي بهوية ميمون الدينية، عن طريق إضفاء صفة الوعاء على التلمود، فهو يحتوي الأخبار، كما يحمل الوعاء السوائل، ثم يفصح عن عقيبا عن طريق استعارة الحياة أكل وشرب فيه الطيب والحلو وفيه المر، فيحدث بذلك صراعا بين اليهود والرومان بصفتهم مسيحيين، فهو بذلك يتمثل حقيقة الصراع بين اليهودية والمسيحية، فكان الاتصال الروحي بميمون من خلال الإفصاح عن الهوية الدّينية ظهر ذلك من خلال القول: « **استيقظ ميمون ألم تتعرف علي؟ هذا أنا عقيبا رجل "يهوذا" أنا سلفك والد آبائك، الرجل الذي حكى عنه "التلمود" ذاكرة أحياء بابل، والأسفار والمعارك التي دارت في سيرينايك** »[1] فشخصية عقيبا ليست شخصية بسيطة في الحياة الثقافية اليهودية؛ فهو «**عالم ديني يهوذي أحرز شهرة كبيرة ومكانة عالية بين اليهود لأنه جمع كل أحكام الشريعة الشفوية وصنفها بحسب الموضوع، وقد قام يهوذا الناسي وزملاؤه بتسجيل المنشاه، على الأسس التي وضعها عقيبا، ولذا فهو يدعى باسم "أبو المنشاه"... اشترك عقيبا في الثورة المسلحة ضد الرومان وحينما حرم الرومان دراسة الشريعة اليهودية، أو تدريسها رفض الانصياع لهذه الأوامر، فقبض عليه وحكم عليه بالإعدام، وعقيبا هو النموذج الصهيوني للحاخام، الذي يعمق النزعة الحلولية في اليهودية ويحوّل الفكر الديني إلى فكر قومي، ثم يترجمه إلى عدوانية مسلحة، مازجا بين السيف والتوراة**»(2)، هذا ماقد حاول الروائي تمثله عن هذه الشخصية، فهي تعبير عن الفكر اليهودي اليوم فها هو يعلن عن نهاية التاريخ، يقول الروائي: «**ماذا تعني القرون في نظر العالم؟ هل يمكنك أن تجيب؟ إنها تساوي حبة رمل، هذا كل ما في الأمر**»(3)، فهو يساوي في ذهنه من خلال وضع خطاطة الميزان(*)

1 –الرواية، ص 75.

2 – عبد الوهاب المسيري، اليهودية والصهيونية، عقيبيان يوسف: www.elmesiri.com

3 – الرواية، ص 75.

* – خطاطة الميزان: هي أحد أنواع خطاطة الصورة، ينظر محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص 39.

فهو يزن الزمن/ بالمادة الزمن حبة رمل، فالزمن يتحد مع المادة ويتحلل معها فتصبح الحقيقة التاريخية حقائق، ويلغى المرجع، ويعلن معه أيضا موت الإنسان.

هذا من صميم الفكر اليهودي القائم على قتل الإنسان، فمن خلال ميدان المصدر الصحراء، هذه الحبة من رمل الصحراء التي تكاد توضع في اليد حتى تتهاوى وتنزل بسرعة كذلك هو التاريخ/الزمن، فتظهر صورة التمثيل الثقافي، من خلال تصوير جسده المنزوع الأعضاء، يتضح لنا ذلك من خلال خطاطة الميزان، وهي « **هيكل منظم لتجربتنا وعالمنا... والتوازن هو نشاط نتعلمه عن طريق أجسادنا... إن الأمر يتعلق بأعمالنا الإدراكية، فالأشياء تبدو متوازنة أو غير متوازنة من خلال رؤيتنا لها**»[1]. يقول الروائي واصفا الحالة المفككة لعقيبا : « **فالموت كلب ذو نباح بارد يوقظني في كل مساء لقد أخذ كل شيء، الرأس واليدين والرجلين، لقد انتزع مني أغلى ما أملك، في حين كان بإمكاني فعل أي شيء ؛ لأحتفظ بجسدي** »[2]. فقد جعل الموت يتناظر مع الكلب، والنباح مع البرودة، فالكلب والبرودة هي عناصر من الطبيعة، فكل صفاته الكلب في العرف الاجتماعي تحمل معاني الاحتقار والتهميش؛ إذا اقترنت صفاته بالإنسان، كذلك الموت فهو فقدان للحياة، ثم يأتي النباح وهو الصوت الفيزيائي للكلب ليتحد مع البرودة، وهي إحساس فيزيائي فتجتمع صفات الطبيعة مع الصفات الثقافية لتحدد الهوية اليهودية المنتزعة الأعضاء والمفككة، التي تبحث عن جسدها. هذا ما حاول الروائي أن يعبر به عن الفكر اليهودي المفكك، فهو يحدثنا من خلال استعارة "**الموت كائن حي**"، ليأخذ منه "**الرأس واليدين والرجلين**"، ومن هنا يفقد الفكر اليهودي الدّيني الذي تحول إلى فكر قومي، كل مقوماته وكل أعضائه، هذا ما حدث لتراثهم الدّيني بالفعل فالتوراة عندما جمع لم يبق على حاله، فقد تحول بفعل الإنسان إلى كتب متعددة بتعدد تفسيراته وبالتالي تلغى المرجعية، ويصبح التوراة بلا أيد ولا رأس ولا رجلين، فعقيبا هو رمز للفكر الديني اليهودي المتحول عبر التاريخ، ولليهودي الذي يبحث عن هويته المفقودة، كما أن نزع الأعضاء عن جسم الإنسان، هوأيضا تعبير أصيل عن فكرة التقنية التي نعيشها اليوم في عالم

1 – محمد الصالح البوعمراني، المرجع السابق، ص ص، 93، 94.

2 – الرواية، ص 76.

التكنولوجيا، وهذا كله راجع إلى الفكر الثقافي اليهودي، الذي أسس لهذا التصور، إذ « **يعد الفكر المرتبط بثقافة معينة، عند فرد من الأفراد، تعبيرا عن ذاته بواسطة إطار المرجعية المعنية**»[1]،ومرجعية الفكر اليهودي هي مرجعيات مستندة إلى ماجاء في التلمود من حكايات وأساطير شعبية عن أحياء بابل والطوفان، وكيفية خروج اليهود من أرضهم بسبب الاستعمار الروماني.

وبالتالي فصورة عقيبا منبثقة منها صورة اليهودي اليوم، الذي بالرغم من تكوينه "**دولة إسرائيل**"؛ إلّا أنّه يعيش حالة من التفكك الروحي على مستوى الدّين.

---

1 – محمد فتح الله كولن، ونحن نبني حضارتنا، دار النيل للطباعة والنشر، ط1، اسطنبول، تركيا، 2012، ص 87.

خلاصة:

توصلنا من خلال "**التمثيل الاستعاري للهوية الثقافية**" إلى جملة من النتائج نوجزها كالآتي :

*إن استعارة الدّين المسيحي رحلة خلاص عبرت عن تمثيل للهوية الدّينية المتحولة من الحالة المادية إلى الحالة الروحية، وبإجراء عملية إسقاط مجال المصدر وهو الرحلة على مجال الهدف وهو الدّين نجد أن مسالك الانتقال من الدّنيا إلى الدّين مرت عبر وعاء فكري تؤطره الرّحلة بالمعنى الكلاسيكي وقد مثلت في الرواية عن طري الذهاب ثم العودة، وقد شملت الرحلة إلى الخلاص عدّة استعارات تمثلت في استعارات الاتجاه والعمق، كالتعثر والحفرة ومايتبعها من مشاق مادية.

*ومن خلال تمثيل مظاهر انتهاء رحلة الخلاص للهويات الثقافية – التي اعتمد فيها الرحلة باعتبارها مصدر ذهني يسقط على مجال ذهني آخر تمثل في الدّين –، عبّر عن الرفض الأبوي لهذه الرحلة الخلاصية، ويوقفها في مفترق الطرق، ليعيدها عن طريق الاسترجاع إلى مصادر ثقافتها الشرقية. التي استلب منها واتبع طريق خلاص الثقافة الغربية. والتي هي في أساسها وريثة التقايد الثقافية التوراتية.

*كما تمظهرت استعارة الدّين باعتباره وعاء يحوي الحكايات الشعبية، وقد تمثل في الدّين المسيحي من خلال نصّه الدّيني التوراة، الذي جعل منه الروائي مرجعية اليهود التي أسست لفكره المفكك المبني على الميتافيزيقا،التي ظهرت في شكل خرافات وحكايات شعبية جعلها الروائي تخرج من جسد فاقد للأهلية وجسد مفكك الأعضاء.

الفصل الثالث
تأويل مقاصد الرواية

تمهيد:

يأخذنا مفهوم التأويل إلى مصدر الفعل أوّل الذي يأخذ معنى التأدبير والتقدير والتفسير،« **فأول الكلام وتأوله، دبره وقدّره ،وفسره ومنه قوله تعالى: ﴿ ولما يأتيهم تأويله ﴾أي لم يكن معهم علم تأويله** »[1] فقد ارتبط مفهوم تأويل الأقوال ارتباطا مباشرا بعملية فهم النصوص المقدسة للكشف بذلك عن المقاصد المضمرة داخل النص الدّيني، فعملية التأويل تفترض الرجوع إلى اللغة المتجلية للكشف عن المقاصد المستترة خلفها، وما لغة النصوص إلا كلمات يستوجب استنطاقها والكشف عن مقاصدها، «**وأن ما يوجد وراء الكلمات أو فوقها ليس هي الأشياء بمقدار ما هي مقاصد المعنى التي تشكل الأشياء، فعملية العودة إلى الأشياء ذاتها، فتصبح بمثابة العودة إلى القصدية التي تقوم بتوليد الواقعي من الشعور** »[2]،هذا التوليد يكون أساسه الفهم،« **فعندما يفهم المرء شخصا آخر فإنه يتمثل قوله حتى ليصبح هذا القول قول المرء نفسه** »[3]، وبما أن استحضار التاريخ ورموزه مرتبط بعملية الاستحضاروالاستيعاب للسياق التاريخي والثقافي له خاصة إذا كان النص الذي يستحضره يندرج ضمن رواية مابعد الحداثة فإن هذه العملية مرتبطة بقاصد موجهة نحو الموضوعات في العالم، من كل ماسبق يمكن صياغة بعض الأسئلة وهي :كيف تجلت القيم الروحية والفكرية للدين وما علاقتها بالهيمنة الثقافية ؟، وكيف تمظهرت قيمة التسامح الدّيني في مقابل سرفض ثقافة الآخر؟

1-القيم الروحية والفكرية المتغيرة وعلاقتها بالهيمنة الثقافية:

تتعلق القيم الروحية والفكرية في المجتمعات بمدى الاعتراف بالمؤسسات القائمة على إثراء هذه القيم وترسيخها في أذهان أفراد مجتمع معين، ومع «**تطور العلوم الاجتماعية بصفة خاصة والتطور الفكري على نحو أشمل ظهرت القدرة على إمكانية إحداث هذه التغيرات**

1 – ابن منظور، لسان العرب، مادة أوّل، ص 172.

2 - ينظر جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، ط1، الجزائر العاصمة – بيروت، 2007، ص 49.

3 – عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤيا للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007، ص 14.

القيمية ،بأدوات معرفية وتقانية، وبرامج وخطط مخصصة، فتم استغلال ذلك ممن يستطيعون استغلاله، لإحداث التغيرات القيمية التي تحقق الأهداف المرادة للجهة التي تقود عملية التغيير القيمي»[1]،فالقيم الروحية تنبع من عمق التشبع بالعقيدة الإيمانية وتعد الصوفية من أبرز القيم الروحية التي تغذي روح المؤمن وتطهرها من الشوائب المادية وفي مقابل الصوفية تأتي الوحشية التي تغذيها المادية المطلقة التي تؤدي إلى نهاية تاريخ الانسان وموته.

- **الصوفية المسيحية وتحول مقولاتها إلى العولمة :**

تمثل الروائي الصوفية في شخص القديس أوغستين حيث كانت هذه الصورة عبارة عن مجموعة من الصفات رسمها في ذهنه من خلال اللغة الداخلية لفكره عن طريق تمثيلات ذهنية ثقافية مرتبطه بالسمات الثقافية للصوفي، ذلك أنّ:«**التمثيلات الذهنية إنما هي تمثيلات لصورة الصياغات والتعبيرات المحكمة للغة داخليا (هي لغة الفكر)** »[2] وهذه اللغة قد تجلت في قوله: **« إنه يمشي خفيف الظل ويفكر في الذين غابوا، يمشي وهو يرتدي جبة من صوف حافي القدمين، ..»**[3]، فهو يتصور القديس أوغستين بأنه يمشي كمشية الأولياء في في الحكايات الخرافية (التراث الشعبي)، وكما تصوره الذاكرة الجمعية بأن له قدرات تفوق قدرات الإنسان العادي، كما تصوره أيضا بانه يرتدي جبة من الصوف وحافي القدمين، وهذا المفهوم كان يعتقده الناس بالنسبة لصورة الصوفي، غبر أن الروائي صور القديس أوغستين وهو في حالة تفكير،«**والفكر mens/pensée وهو القسم الأعلى من النفس، هو الأقرب إلى الله ذلك ما ورد مرارا على لسان القديس بولس** »[4]، فقد صور القديس المتصوف يفكر في الذين غابوا والغياب هنا قد لايعني الذين غابوا عنه قبلا كالقديسين مثلا، فقد يعني التفكير أيضا في الحاضر أناس اليوم الذين تخلوا عن المسيحية والترهبن من أجل المادة والتقنية الحديثة فالمفكر

---

1 - عزت السيد أحمد، القيم بين التغير والتغيير الفاهيم والخصائص والآليات، مجلة جامعة دمشق ،مج 27، دب 2011،عدد الاول والثاني، ص604.

2 – صابر الحباشة، اللغة والمعرفة، صفحات للدراسات والنشر، ط1، سوريا –دمشق ،2008،ص:10.

3 – كبير م عمي، ثاغست القديس أوغسطين في الجزائر، ص:13.

4 –علي زيغود، أوغسطينيوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار إقرأ، ط1،بيروت –لبنان 1983،ص:152.

فيه دائما يستحضر اللامفكر فيه، صحيح أن الروائي قد صوره مرتديا جبة من الصوف ويمشي حافيا على هيئة المتصوف الزاهد الذي تخلى عن ملذات الدّنيا؛ لكن قد يجعله الروائي يفكر في الأجيال القادمة وهم جيل الحاضر، هؤلاء الذين تخلو عن الجانب الروحي، واستسلمو لمغريات التقنية الحديثة والعولمة، ثم يصوره بأنه شيخ يستقبل النور من السماء في قوله : «**إنه يمشي الآن مثل شيخ تائه هرم، جسمه ضامر في جبته الواسعة، وعيناه مفتوحتان بدخول ضوء السماء** »[1]، فالروائي يصف مسيرة القديس أوغستين الإيمانية، بالطريق أو الرحلة التي تاه فيها، فالحياة رحلة تائه فيها القديس أوغستين الذي يبحث عن المعرفه الإلهية.

من خلال استعارة **حياة الإنسان** رحلة تتكشف مسيرة القديس أوغستين الإيمانية، التي بنيت عن طريق التحول من المانوية والشك إلى الإيمان بالله في العقيدة المسيحية، هذا التحول الإيماني لم يكن تحولا اعتباطيا ؛ بل تحول ناتج عن مطالعات وقراءات أكاديمية، من طرف القديس أوغستين، فهي رحلة معرفية للبحث عن الله والمعرفة الإلهية إثبات وجوده، وقد أثبت "**القديس أوغستين**" ذلك من خلال ثقافته ومطالعاته الأفلاطونية، إذ أنّ:« **إثبات وجود الله هو اليوم، أمر عسير إن لم يكن مستحيلا، فالماورائية الحديثة لم تستطع ذلك، وما تزال تطمح لتحقيق هذه الأمنية ؛ لكن الحال كان بالعكس بنظر أوغستين والمتأثرين به، إذ لم يكن يستلزم إثبات وجود الله جهدا فلسفيا كبيرا ولا عناء**»[2] فالقديس أوغستين يرى إله بأنه نور هذا النور أو الضوء، الذي جعله الروائي يخرج من السماء قد يكون نور الهداية إلى محبة الله .

هذا ما تم التعبير عنه من خلال استحضار نص من اعترافات القديس أوغستين في قوله :«**أيّها النور الذي كان يراه (توبي) عندما يحجب النظر عن الجسد، كان يعلم ابنه طريق الحياة ويسبقه إلى هناك، لقد منحته الرحمة ساقين بحيث لن يتيه إلى أي مكان.. »**[3] فعملية الاستحضار استلزمت إعلان القديس أوغستين عن قوة الله الموضوعية في هداية الناس إلى الطريق الذي قد يضلونه، ويكون ذلك عن طريق الخلاص، وهو نفس التفسير الذي قدمه

---

1 – الرواية، ص:60.

2 –علي زيغود ،أوغسطينيوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، ص:145.

3 – الرواية، ص:146. وفي نص الاعترافات، ص:226.

ماكس فيبر في قوله : «**إن الشعور الدّيني بخلاص البشر على يد المسيح المخلص يتحد عند الأكثر نشاطا وحماسا من هؤلاء الناس المؤمنين، الذين لم تنقطع الكنيسة عن إنتاجهم منذ القديس أوغستين، باليقين الداخلي القائل بأن شيئا لا يمكن أن يتحقق عن طريق القيم الفردية الذاتية، وأنّ الشيء الوحيد الفعّال هو القوة الموضوعية** »[1]، ذلك أنّ الصوفي يرى خلاصه، من خلال النور الدّاخلي للإيمان بالقوة الموضوعية لله، كما أنّ المتصوف المسيحي، يرى علاقته بالله أنها علاقة مشابهة، أو عن طريق الصورة (التجسد الإلهي)، من خلال صورة المسيح، فقد « **اعتاد المتصوف المسيحي أن يقول أنّ مايمر به في تجربته، هو التحاد بالله ...ويقول المتصوف المسيحي أن تجربته تدعم مذهب التأليه Théism وليست هي تجربة الهوية الفعلية مع الله، فهو يفهم الاتّحاد لا على أنه يتضمن الهوية ؛ بل علاقة أخرى مثل الشبه أو الصورة** »[2]، ويبين الروائي كبير عمي من خلال عرضه للصلاة الصوفية دعوة القديس أوغستين، للفتى الذي سجنه الرومان وأمه والصلاة للعالم بهدف **المساواة** بين الناس تحت لواء الدّين المسيحي في قوله : «**..لكن لنصل لهذا الفتى لنصل لأمه، لنصل لهذا العالم المقبل حيث تكون الحقيقة لا بيضاء ولا سوداء،لا سردينية ولا بروتونية ،لا رومانية ولا بربرية لكن مسيحية** »[3]، فالصلاة في القول السابق قد تكون بالمعنى الصوفي للكلمة، للفتى المسجون وأمه وللعالم، والمساواة لا تحت راية الجنس ولا تحت راية القومية؛ بل تحت راية الدّين المسيحي فهي مساواة محملة بالفكر الدّيني، وقد أصبح الدين هو الملجأ الوحيد لإنقاذ الذات الغربية التي فككها دريدا، وتفككت عن طريق التقنية الحديثة، والإعلانات المتلاحقة لموت الإنسان وموت الميتافيزيقا (الدّين)، فهذا الإعلان قد يكون دعوة لإعادة الاعتبار للجانب الروحي والجوهري من الدين المسيحي، فالروائي من خلال الفكر الأوغستيني، حاول نقد ما بعد

---

1 – ماكس فيبر، الأخلاق البروستانتية وروح الرأسمالية، تر : محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، ط1، لبنان 1990، ص:69.

2 – ولترسيس، التصوف والفلسفة، تر:إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، دط، القاهرة، 1999، ص:51.

3 – الرواية، ص: 151

الحداثة الغربية من جذورها المسيحية التي تجسدت في فكر القديس أوغستين الذي يدعو إلى المساواة، وجعلها قابلة للتجسيد الفعلي انطلاقا من الإنجيل .

فهذا الخطاب بالرغم من الصبغة الدّينية التي تشوبه (لنصل)، إلّا أنّه يحمل أبعادا سياسية متعلقة بالتميُّز المسيحي، واعتباره نموذج الاتصال المباشر مع الله، فهو يدعو للصلاة لا على أساس إلتماس لمعروف، بل على أساس الاتصال الرّوحي بالله، وقد يكون الاتصال هنا اتصال بالجانب الروحي من الدين المسيحي، الذي أصبح اليوم مغيّبا، وهذا المعنى يتفق والمفهوم الصوفي للصلاة إذ تعد :« **الصلاة كما يفهمها المتصوفة المسيحيون تستهدف أساسا لاتصال أو الاتحاد بما يعتبرونه الموجود الإلهي، وليست إلتماس لمعروف أو رعاية** »[1] وهذا الاتحاد قد يجعلهم يتمثلون فكرة المساواة بين الناس، على أساس الدين ويتصورون أنّها ممكنة التحقيق في العالم .هذه الفكرة التي تم تحقيقها بالإرساء نظام عالمي شمولي مؤثث على العولمة التي تعتبر العالم قرية يكون فيها الناس متساوين في الاستهلاك الثقافي والمادي، هذه الفكرة التي نادت بها الكنيسة الكاثوليكية القائمة دعائمها على الدّعوة للدولة الكونية، والتي دعمها قساوسة وأساقفة القرن الرابع للميلاد، ومن بينهم القديس أوغستين؛ لكن بالرغم من الجذور المسيحية لفكرة العولمة القائمة على مساواة الناس في الاستهلاك،إلّا أنها تحمل في طياتها استعمارا ثقافيا وفكريا تجسدت في سورة الاقتصاد العالمي الجديد، القائم على إرادة القوة التي تجعل من القوانين العالمية، قوانين مبينة على شاكلة قانون الغابة الوحشي.

- **الوحشية طريق الهيمنة الاقتصادية :**

رسمت الوحشية صورتها عبر التاريخ الإنساني بانتقالها من مجال الحيوان إلى مجال الإنسان، وقد ارتبط الاستيلاء بالوحشية ذهنيا وثقافيا، لارتباطه الحسي بالوحش المفترس في الغابة الذي يهيمن عن طريق القوة، على المنطقة التي يريدها، وقد ارتبط الاستعمار بالوحشية؛ لأنه يستخدم نفس طريقة الوحش في الاستيلاء على ممتلكات غيره، عن طريق القوة، فمن الإعمار والتوسع إلى الهيمنة الكلية على شعوب العالم؛ نلمس ذلك من خلال القول الاستعاري التالي:

---

1 – ولترسيس، المرجع السابق، ص: 40

«إنني أتوقع حدوث أشياء مريعة، سيأتي رجال آخرون أكثر وحشية من الرومان، هل تعلم يا بروكوب ما يريده هؤلاء الرجال ؟ هل تعلم ماسيقولونه ؟ إنّ هذه الأرض لهم وليست لأحد غيرهم »[1]، فمن خلال استعارة المستعمر وحش التصورية، وانطلاقا من ميدان المصدر وهو الوحشية التي تمثل أقصى درجات الشر في العالم، حيث إنّ من صفات الوحش أنّه يسيطر على الأرض التي يمتلكها ويفترس من فيها، فإن المستعمر الذي سيأتي بعد الاستعمار الروماني هو أشد وحشية، وقد اثبت التاريخ أنّه بعد انتهاء الامبراطورية الرومانية، كان الوندال أكثر وحشية منها وتقتيلا، لكنّ الروائي هنا يفتح القول الخطابي على الأرض، التي تحمل في المنظومة الفكرية الشرقية معنى تجربة مصر، وقد يقصد بها أرض ميعاد اليهود، وقد يقصد بها العالم اليوم، ذلك أنه : « **مثل كثير من شعوب الشرق القديم، بدأ الفكر الدّيني في مصر بمنظومة للعالم...وتجربة مصر، هي أوّلاً تجربة الأرض (الأرض السوداء) المسمات أيضا المعشوقة** »[2]، فنفهم من خلال هذا القول أنّ الأرض هنا قد تكون أرض الميعاد التي يعتقد المسيحيون أن المسيح سينزل فيها، هذه الأرض والتي تحمل معنى أرض مصر، قد يتم الاستيلاء عليها من خلال قانون الغاب، الذي يعتمد الوحشية مرجعية من المراجع الثقافية والتي تعود جذورها إلى المجتمعات البدائية القديمة .

كما تمثّل الروائي صورة الاستعمار الحديث القائم على السيطرة الاقتصادية للإنتاج العالمي، ومن ثم التحكم في الدّول المسيطر عليها في قوله : « **وإذا جاء رجال من الخارج وانتزعوا منك أملاكك، وطلبوا منك من أجل استهلاك كل شيء، أن تتخلى عن لغة آبائك وعن قيم أجدادك ؟ هل سترتمي في أحضانهم ؟ إن لأطفال هذا البلد الحق في الحلم المشترك** »[3].
يضع الروائي هنا المثقف المغربي والجزائري خاصة في موقع مساءلة، فمن خلال الاستعارة المعرفية المجتمع الدّولي سوق اقتصادية هذه السوق قائمة على العرض والطلب، فالعرض هنا هو كل مايستهلك، في مقابل الطلب وهو التخلي عن لغة الأجداد ولغة الاجداد في المجتمع

---

1 – الرواية، ص:107.

2 – فرنسوا شاتليه، تاريخ الايديولوجيات، تر: أنطون حمصي، دراسات فكرية، ج1، دمشق، 1997، ص،ص:33،34.

3 – الرواية، ص: 31

المغاربي هي الأمازيغية واللغة العربية، وقيم الأجداد هي كل التراث الروحي، والأخلاقي للمجتمع المغاربي (النوميدي) أي الثقافة بالمعنى الخاص للكلمة، فهذه الاستعارة، كأنها تقيم حوارا مع خطابات أخرى في المستقبل، حيث « **أنّ كل خطاب عن قصد أو غير قصد، يقيم حوارا مع الخطابات السابقة، التي تشترك معه في الموضوع نفسه، كما يقيم أيضا حوارات مع الخطابات التي ستأتي، والتي يتنبأ بها ويحدس ردود فعلها** »[1]، وما يهمنا هو الخطابات التي ستأتي، فالمثقف المغاربي والجزائري خاصة، وضعه الروائي أمام مساومة علنية، هذه المساومة مضمرة، داخل "**استعارة المستعمر رجل اقتصاد داخل سوق اقتصادية عالمية**"، هذه السوق التي بدات تتكشف للدول المستقلة حديثا، من الاستعمار التقليدي (الفرنسي – الانجليزي)، فنزع الملكية (نزع الأملاك)، قد يفتح الخطاب الاستعاري إلى السياق، حيث قد ترتبط الأملاك في الدّول، التي كانت مستعمرة كلاسيكيا بالمعمرين، وملف المعمرين فيما يخص المستعمر الفرنسي هو ملف مضمر في الخطاب السياسي الفرنسي الرّاهن، فمن خلال استعارة المستعمر "رجل اقتصاد" ينفتح الخطاب على السياق إذ أن : «**الاستعارة ليست مجرد إسقاط ميدان مصدر على ميدان هدف في تصور تجريدي متعال، بعيدا عن السياق التلفظي الذي يحدّد دلالة الاستعارة ومقاصد المتكلم** »[2]، هذا السياق الذي يقوم على افتراض مفاده "ماذا لو جاء المستعمر الفرنسي، ونزع أملاكك التي اشتراها المعمر في فترة الاستعمار، وعرض عليك بحكم كونه رجل اقتصاد في هذه الاستعارة ،الاستهلاك بكل ما تحمله الكلمة من معنى، مقابل دفع الثمن، وهو التخلي عن اللغة العربية مثلا واستبدالها باللغة الفرنسية، والتخلي عن القيم بما فيها الأخلاقية والدّينية والاجتماعية، واستبداهلها بالقيم الغربية، وبما أن كل خطاب حداثي قائم على المضمر إذ « **يبنى أي خطاب مهما يكن على قاعدة مسلمات صامتة، تكون مخزنة في الكفاءة الموسوعية، يتعين على من يرغب في فهم القول، أن يعيد بناءها أثناء فك**

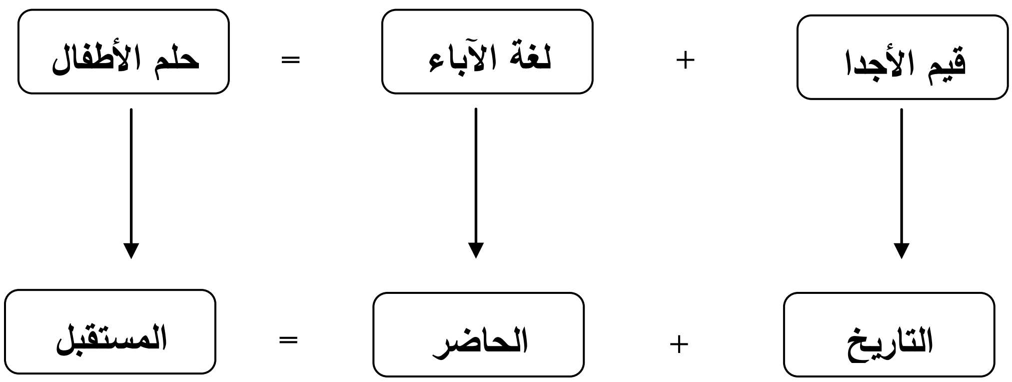
1 – تزفيتان تدروف، ميخائيل باختين المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2 بيروت – لبنان، 1996ص:16.

2 –محمد الاصالح البوعمراني، الاستعارات التصورية وتحليل الخطاب السياسي، ص:56.

الترميز»[1]، فإن هذه المسلّمات قد فتحت الخطاب على السياق، ثم يطرح الروائي سؤال جوهري قائم على استعارة المستعمر" إمرأة مغرية" يرتمي في أحضانها المثقف، فهل فعلا سيرتمي المثقف المنتمي للدول المستعمرة اقتصاديا في أحضان المستعمرالذي يمثل "**إمرأة مغرية**"؟ ! يبقى هذا السؤال مفتوحا على مساءلة السياق لمدى الإغراء المقدم، ومدى الضغط المستخدم من طرف الدّول المنتجة (**المستعمر الاقتصادي**)، الممارس على الدول المستهلكة، والتي من بينها الجزائر اليوم، وبما أن حلم كل طفل اليوم قائم على معادلة:

حلم الطفل = لغة الآباء + قيم الأجداد.

وإذا كان الحلم يعني المستقبل، فإن حل هذه المعادلة قائم على اعتبار لغة الآباء هي الحاضر، وقيم الاجداد هي الماضي (التاريخ)، فإذا تخلت الدول عن الحاضر والماضي فماذا يبقى من المستقبل، الذي يمثل حلم كل طفل جزائري بالخصوص . ويمكن التمثيل لذلك بالمخطط التالي :



فإذا كانت لغة الآباء تمثل الحاضر بالنسبة للطفل، وقد تحيلنا إلى اللغة الأمّ التي يجب أن نحافظ عليها في عملية التبليغ المعرفية لأبنائنا، خاصة في مجال التعليم، ذلك "**أنّ الأمم المتقدمة تعلم أبناءها كل المواد بلغاتها الأم؛ لأنها تعلم أنّ تعليم المواد الأدبية باللغة الأم**

1 – كاترين كيربرات وأركيوني، المضمر، تر: ريتا خاطر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت – الحمراء 2008، ص،ص:287،288.

والمواد العلمية باللغات الأجنبية، يعني سقوط وعجز اللغة الأمّ عن التبليغ، وانها ليست لغة تواصل للمستقبل وبالتالي لايكون لها وجود "[1]

كما يشترك اليهودي في "الرواية" مع المستعمر في وحشيته، وقد بنيت صورته الذهنية الثقافية بناء شفافا وتجسدت في "**ميمون** و**عقيبا**"، حيث صوّر ميمون على طريقة دون كيشوت أما عقيبا فجعله ينزل من السماء على صفه مجنون، وقد أظهرهم في شكل طيفي شبيه بالخيال، فوسم هذه الصورة مرّة بأنها تمثل صراعا قائما بين الديانة اليهودية والمسيحية، ومرّة بأنّها مفككة، فقد جعل من ميمون الصورة الإعلامية التي تروّج لانتصارات اليهود على الرومان، الذين أرادوا القضاء على اليهود، وهذا ما أثبته التاريخ، وقد تطرق له القديس أوغستين، في كتابه مدينة الله في قوله :«**إنّ اليهود الذين قتلوه وأبو أن يؤمنوا به قد سيموا عذابا وهوانا على أيدي الرومان، فطردوا من بلادهم حيث كانوا خاضعين للغرباء، فقضي عليهم وتشتتوا في العالم كلّه** »[2]، يتضح من خلال هذا القول حقيقة تاريخية وثقافية لصورة اليهود الرافضة للآخر، والتي حكم عليها تاريخيا بالتشتت وعدم والثبات وغياب المرجعية الثقافية

هذا ما حاول الروائي تمثله من خلال عرضه للفكر الدّيني اليهودي المفكك الأعضاء في قوله على لسان عقيبا : « **في مثل هذه الأوفات تعتريني رغبة في ضرب رأسي بالحائط غير أنه لم يعد لدي لا رأس ولا يدان ولا أي شيء ..**»[3]، وبما أنّ الرأس هو مركز التفكير لدى الإنسان، فإن عقيبا بصفته الرّمز الدّيني لليهود يدور مجال رغبته في ضرب الرأس، الذي يحمل الأفكار الدّينية اليهودية، وكأن بالروائي ومن خلال استعارة "**الفكر جسد**"، فهو قد يقصد بذلك نقد المنظومة الفكرية اليهودية المفككة، من خلال نفيه لوجود فكر ديني يهودي موحد، فلم يعد لعقيبا (لا رأس / لا يدين / لا أي شيء) ذلك أن اليهودي في الفكر الأوغستيني كذلك يمشي بفكرة الجسد، فمتى توحد جسده تم توحيد ذاته وحياته، ومتى تفكك جسده تم فقدان ذاته

1 - ينظر صالح بلعيد، (...يزرع بالحاكم ما لا يزرع بالعالم)، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، دط، الجزائر 2010، ص 177.

2 –القديس أوغسطين، مدينة الله نقل: الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، ط2، مج 3، بيروت 2007، ص: 82

3 –الرواية ،ص: 76

وحياته هذا ما عبر عنه القديس أوغستين في قوله : «...**وبينما أعيد بناء الهيكل بعد عودته من الأسر كان الشعب اليهودي يرجو التحسن؛ لأنه شعب يعيش بحسب الجسد...**»[1]، وبالتالي تتفق رؤية الروائي **والقديس أوغستين**، للشعب اليهودي والفكر اليهودي، وتمثلمهما له بالرغم من أنّ **القديس أوغستين**– في الفكر الغربي – هو وريث التقاليد التوراتية إذ مثل التوراة كنص مقدس مرجعا من المرجعيات المعرفية للقديس أوغستين مكّنته من نقد تاريخ اليهود في كتابه مدينة الله حيث تعرض لتاريخها السياسي «**وقد وجهته الكتابات اليهودية المسيحية بطريقة حاسمة لتفسير المدينة الأرضية** »[2].هذه الأخيرة التي ميزها عن مدينة الله وفصلها فصلا تاما عنها .كون الأولى مبنيةً على المساواة والعدالة الإلهية أما الثانية فهي مبنية على الحروب وإقصاء الأخر المختلف عنها.

كما تمثل الروائي الصورة الوحشية لليهود النابعة من إرادة القوة بالمعنى النيتشي للكلمة، وإرادة القوة هي أحد قوانين الغابة الطبيعية في عالم الحيوان كردة فعل طبيعية عن التهميش والظلم التاريخي، الذي أصاب اليهود من طرف الرومان، يقول الروائي على لسان عقيبا :«..**سأعلم ميمون كيف يصطاد الرومي** ..»[3]، فقانون الغابة مبني على الاصطياد من أجل البقاء، والذي يصطاد عادة يكون هو في مركز القوة، والفريسة تكون في مركز ضعف، فمن خلال استعارة "**الانسان حيوان مفترس**" يصطاد ضحيته كما يصطاد النّمر أو الأسد غزالة ضعيفة، وغيرها من الفرائس في الغابة، كذلك يصطاد اليهودي الرومي فكلمة سأعلّم تحيلنا إلى العملية التعليمية بكل ما تحمله الكلمة بكل مراحلها، فالفكر اليهودي من خلال فلسفة نيتشه، قد فكك وقتل الذات الغربية، بإرادة القوة التي شتّتت العقل الأوربي القائم على مركزية العقل وحولت المجتمع العالمي إلى غابة، يأكل القوي فيها الضعيف، فمن خلال عملية الاصطياد كميدان مصدر والرومي كميدان هدف، يتضح أن مركزية الفكر اليهودي، هي مركزية قائمة على الهمجية، والوحشية

---

1 –القديس أوغسطين، المرجع السابق، ص: 79

2 – فرنسوا شاتليه وأوليفيه دوهاميل وايفلين بيزيه، معجم المؤلفات السياسية، تر:محمد عرب صاصيلا ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الحمراء /بيروت، 1997،ص:113.

3 –الرواية، ص:76

وأنّ الهامش الذي عبر عنه الروائي بالرومي هو هامش من المنظور الثقافي، القائم على إقصاء الآخر، فاستعارة "**الانسان اليهودي حيوان شرس**" "استعارة معرفية" استطاع الروائي أن يتمثل بها العالم اليوم، هذا العالم الذي تحكمه مركزية اليهود في العالم، التي حاولت فرض ثقافتها على منطقة الرق الأوسط وماولتها محو الثقافة الفلسطينية الإسلامية هذا ما كشفت عنه هذه الاستعارة ؛ لأن :« **الاستعارة آلية عرفانية بها ندرك ذواتنا ونتمثل بها العالم من حولنا ونفهم أكثر مفاهيمنا تجريدا، ومن هنا كفت الاستعارة أن تكون ظاهرة لغوية فمثلما تتجلى في اللغة تتجلى في سلوكنا وأعمالنا الرمزية، وفي تعبيراتنا وفي انظمتنا العلامية المختلفة التي ابتدعها الإنسان وقد أضحت الاستعارة أساسا يقوم عليه المعنى** »[1]، اتضح لنا من هذا القول أنّه من خلال الاستعارة نكشف عن التمثل الذهني الثقافي، الذي يتجلى في شكل أنظمة علاماتية من عمق الثقافة التي نكتسبها، ونكوّن بها مفاهيمنا المجردة، فمركزية الفكر الغربي والتي تجسدت في سيادة إرادة القوة المجسدة في ممارسة النظام الرأسمالي؛ جعلت من مقولة نهاية التاريخ التي دعى لها **هيغل** ودعمها المفكر الأمريكي **فوكوياما**، ممكنة التحقيق.

- **نهاية التاريخ ومقولات مابعد الحداثة:**

يعتبر التاريخ الجذر الأساسي لبناء الحاضر والمستقبل؛ حيث إنّ الإنسان خلقه ليتذكر وعندما يتذكر يبني حاضره ومستقبله، كإنسان موجود في هذا الكون، وغير ذلك يصبح لا وجود له، ويصبح ميتا، فما بالكم بحياة مجتمعات وأمم وحضارات، ذاكرتها قد تكون شبه منسية، أو مشوهة، هذا ما سيتم اكتشافه في مقولة الروائي: « **عالم ينتهي ويموت وهو يخشى ألا يستطيع الرجال أن يبدعوا مثله، إنّه لا يحيا إلّا في مؤلفات أولئك الذين تفضلوا يوما بالانحناء عليه لإعادة تركيبه وإعطائه بعض الحياة، ولكن ماذا سيقى من أوراقهم؟ وأي عالم هو هذا؟ وماذا تقول ريشتهم من خلال بلورة القرون المشوهة، ومن سيكون الشهود؟ وماذا يمكن أن يقول الغائبون ومن يقوى على الإنصات إلى أصواتهم؟...**»[(2)] فعبارته "عالم ينتهي

---

1 – محمد الصالح البوعمراني،الاستعارة التصورية وتحليل الخطاب السياسي، دراكنوز المعرفة للنشر والتوزيع ط1،عمان، 2015، ص:14.

2 – الرواية، ص 148.

ويموت/ وهو يخشى ألا يستطيع الرجال أن يبدعو مثله" عبارة استعارية مميتة، حيث أصبح العالم في نظره عبارة عن إنسان شارف على نهايته، فهو بذلك مثله مثل البشر يحيا ويموت وهذا ما قرره ابن خلدون عن حياة الأمم وفنائها وتحديد أعمارها من قبل، وهذا راجع إلى المخزون الثقافي للروائي حيث يبدو جليا من خلال هذه الاستعارة أنه متأثر بما كتبه ابن خلدون في هذا الشأن.

عبر الروائي في هذه المقولة على فكرة مفادها، أن العالم بالإضافة إلى أنه يحيا ويموت مثل الإنسان، فهو أيضا يحيا ويموت بجرة قلم المؤرخين، فهو ربط بين الموت والإبداع، كذلك قد تحيلنا إلى تزويد التاريخ، وتشويه صورة أمة بأكملها، فبجرة من قلم المؤرخ تحيا أمم وتموت أمم، وفي هذه المقولة الاستعارية يجعل من العالم مرة رجلا يحيا ويموت، ثم يربط حياته بإعادة تركيبه، بمعنى ينقل العالم من الجانب البيولوجي، كونه إنسانا إلى الجانب الفيزيائي وكأنه شيء مادي مفكك وجب تركيبه، أو بتعبير إعادة التركيب، وكأنّه يريد أن يمرر رسالة أيديولوجية عن العالم، بانتقاله من دراسة الإنسان إلى دراسة الذرّة، أو بالأحرى انتقال الفكر الإنساني من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، وكل هذا ينبع من وعي الروائي، برؤية مستقبل تاريخ نوميديا، إذ إنّ« **كل وعي هو ذاكرة إذا احتفاظ وتراكم الماضي في الحاضر، ولكن كل وعي هو استباق للمستقبل**»[1]، فعملية الاستذكار تكون نابعة من وعي المبدع لأحداث التاريخ ،التي يشكلها في قالبه الروائي ليكوّن تاريخها الخاص الذي قد يرمي به إلى ما يجري في الحاضر والمستقبل.

ثم يختم الروائي قوله الاستعاري بتساؤلات، عن حقيقة التاريخ النوميدي المنسية والمشوهة، ففي قوله:

« ماذا سيبقى من أوراقهم؟

أي عالم هو هذا؟

ماذا تقول ريشهم، من خلال بلورة القرون المشوهة؟

ماذا يمكن أن يقول الغائبون؟

1 – هنري برغسون، الطاقة الروحية، تر: علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء ط1، 1991، ص 9.

ومن يقوى على الإنصات إليهم؟»[1].

كل هذه الأسئلة التي طرحها الروائي لا تنتظر إجابة بل هي أسئلة إجابتها في متنها، إذ أن الحقيقة التاريخية تثبت ضياع الوثائق الخاصة من التاريخ النوميدي (المغربي القديم)، وما كتبه المؤرخ الاستعماري، ما هو إلّا دالًّا ممارسة نقدية لهذا التاريخ فقد «**أبدلت فكرة الدورة الخلدونية، بفكرة التقدم بهذه المبادئ، كأن المؤرخ الاستعماري يحكم على مادة التاريخ المغربي كان يمارس نقدا، هو في الحقيقة مجموع ملاحظات مترتبة عن تلك المبادئ ومطبقة بكيفية آلية على المعلومات التقليدية**»[2]،فالمؤرخ الاستعماري لم يكتب تاريخ المنطقة بل قدّم تأويلا لما كان يحدث عن طريق وثائق غير مكتملة، وقد تكون أحيانا خاضعة للتسييس.

تتطلب كل تلك الاستفهامات، وتدخل في مجال الجمل الاستفهامية التي تتطلب تصورا وتدخل ضمن الأعمال اللّغوية، وقد حددّها القاموس الموسوعي للتداولية بـ «**أما الجمل الاستفهامية التي تتطلب تصورا، فإن اسم الاستفهام (من، ما، ماذا، كيف..إلخ) هو الذي يشير إلى النقطة المعينة التي يستفهم عنها المتكلم لدى المخاطب**»[3]،وبالتالي فماذا الأولى يستفهم بها الروائي عن ضياع الوثيقة التاريخية التي توثق تاريخ نوميديا، وأن يستفهم بها عن العالم المزيف الذي نعيش فيه، وماذا في الأخرى يستفهم بها عن التاريخ المشوه، وماذا هنا التي تليها استفهم بها عن المساءلة من طرف الغائب، ومن: يستفهم بها عن الجيل الجديد الذي لا يبجث عن تاريخ منطقته.

كل هذه الاستفهامات تحيل على السياق التاريخي الذي سبق ذكره، وهو كتابة التاريخ الذي أدى إلى تشويه صورة النوميدي في منطقة المغرب الكبير، وفي محاولة لإعادة صياغة تصور ثقافي للمنطقة، فالروائي بصفته مثقف مغاربي يتساءل عن حقيقة تاريخ المنطقة الصحيح، بما فيها التاريخ الثقافي للمنطقة، وحسب غرامشي: « **أن الجماعات والطبقات**

---

1 – الرواية، ص 148.

2 – عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، ص 16.

3 – جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة والباحثين، دار يسنا، تونس 2010، ص 55.

الحاكمة تمارس السلطة بفاعلية أكثر من خلال القيادة الثقافية، بكل من معنييها (العقلي والأخلاقي)... وبهذا الفعل تتعرف وتعمل مع طرق فهم الجماعات التابعة وقيمها، وكذلك مع الأيديولوجيات المهيمنة»[1] حيث ساءل الروائي التاريخ، مساءلة خاضعة لنموذج استعاري قائم على استعارة الاستيلاب الثقافي، حيث يرى التاريخ أو يتمثل التاريخ، بصفته أحد مقومات الثقافة النوميدية المغاربية، مستلب مادام مشوها وغير حقيقي، فهو لا يعبر عن التاريخ الرسمي للمنطقة ،هذا ما قد تعبر عنه استعارتي" **العالم/ رجل**" " **والعالم/ آلة**" ويمكن التمثيل له بالرسم التالي:

العالم/ رجل	العالم/ آلة
↓	↓
يموت	**يفكك**
↓	↓
يحيا	**يركب**

فمن خلال هذا المخطط نخلص إلى أن الاستلاب الثقافي لم يكن على المستوى السياسي أو الذاتي من الثقافة الأم ؛ بل كان أيضا على مستوى التاريخ، ووذلك عن طريق محو ذاكرة الشعوب، قد يحيلنا هذا إلى السياق الحضاري والثقافي اليوم، لما نشهده من تشويه لصورة التاريخ الأصلي للمنطقة، وذلك عن طريق محاولة تسييس التاريخ وإخضاعه لبرمجة عقلية ثقافية من خلال ثغرة مهمة جدا لبناء الأجيال القادمة وهي ثغرة التعليم، فالسلطة المستعمرة التي مثلتها روما في القديم، هي نفسها السلطة التي يمارسها الاستعمار الحديث اليوم، لكن بطرق أخرى ك**العنف الرّمزي*** الذي يفرض بمعينة من الدّول المهيمن عليهاو بالتالي يجعل ثقافة المركز هي المهيمنة على باقي ثقافات العالم فتظهر بذلك كل معالم العولمة الثقافية.

---

1 – طوني بنيت، لوراس غرسبيرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص 388.

*مصطلح جاء به بيار بورديو ليعبر به عن طريقة التعامل الجديدة التي تفرض عن طريق التواطؤ بين المسيطر والمسيطر عليه.

- **الأسطورة كبديل رمزي لثقافة المركز المسيحي:**

تجلت صورة المسيحي، الذي شبهه أسطوريا بالعقاب، الذي يتجدّد فيه الشباب نجد ذلك في قول الروائي:«**العالم يهرم، العالم يهلك، العالم سيزول، لكن أنتم أيها المسيحيون لا تخشوا شيئا؛ لأنّ الشباب سيتجدد فيكم كشباب العقاب ؟..**»[1]، وقد تكرّرت هذه الأسطورة في الرواية في عدّة مواضع، حيث مزج الروائي بين ما هو استعاري، وما هو أسطوري، ليكشف به عن حقيقة مستقبليه ذلك أنّ «**الأساطير توضح كيف بدأت الأشياء، وتعمل أيضا كنماذج للأحداث التي تحدث في المستقبل** »[2]، نفهم من خلال هذا القول أنّ الاستعارة، إذا مزجت بالأسطورة التي تعتبر المصدر الأول للتفكير الإنساني البدائي، تحيل المعنى إلى المستقبل الذي يبحث الإنسان فيه دائما على الأفضل، فنبوءة الرّوائي بنهاية العالم، ناتجة عن فكرة قديمة قالها ابن خلدون؛ وهي أنّ الأشياء في العالم، طبيعية وخاضعة للزوال، بما فيها خراب البلدان حيث « **أنّ ابن خلدون يؤرخ لجيل انقضى وصار إلى ركود الطبيعة وديمومتها، لذا يفسر أحوال العمران تفسيرا طبيعيا الملك طبيعي، وكذلك الترف والحضارة، والاستقلال بالمجد والانحلال والخراب** »[3] .هذاالعالم مثله مثل الانسان قابل للفناء .

صوّر الروائي العالم على هيئة شيخ كبير هرم مريض، شارف على الهلاك والموت، وما يبقى فيه سوى المسيحيون، تحيل إلى مركزية الفكر المسيحي الذي يمثل التراث الروحي للغرب، وقد مثل لهم ثقافيا بأسطورة العقاب الذي يتجدد شبابه، وهي أسطورة كونية تتماثل مع أسطورة العنقاء في المنظومة الفكرية العربية، هذا مايحيلنا إلى أحد مفاهيم التمثل المربطة بالثقافة: «**وهو تكيف عنصر ثقافي أو ثقافة بأكملها مع مركب ثقافي أو ثقافة أجنبية، وذلك بشكل كامل ومن طرف واحد... وكثيرا ما يعد التمثل جانبا هاما من عملية التثاقف من الخارج** »[4].

---

1 – الرواية، ص 151.

2 – آرثر إيزابرجر، النقد الثقافي، المجلس الأعلى للثقافة، تر: وفاء إبراهيم، ورمضان سطاويسي، ط1، القاهرة 2003، عدد 203، ص 178.

3 – عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، الدار البيضاء، ط4، 1997، ص 66.

4 – إيكه هولنكرانس، قاموس مصطلح الإثنولوجيا والفلكلور، تر: محمد الجوهري وحسين الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط2، دس، 131.

فاختيار أسطور العقاب، نابعة من التصور الأسطوري الغربي، الذي أكتسبه الروائي من خلال مطالعاته الأكاديمية الغربية، فالعقاب Aigle « **يرمز إلى صفات الآلهة القديمة والأبطال (نرفس، جوبيتير، المسيح)..**»[1]، كما أنّه يحيل أيضا إلى الجاني المادي والاقتصادي منه اليوم، إذ بملاحظة النقود الرومانية القديمة، نجد الرمز الموجود فيها هو رمز العقاب، الذي يحيل في الميثولوجيا الرومانية القديمة، إلى التجدد والخلود؛ لكن التأويل الأقرب إلى هذه الأسطورة هو "**المسيح**"، حيث تظهر لنا صورة عالم الرّواية التّخييلي الذي يحيل على المخزون المعرفي **للقديس أوغستين**، حيث « **كان القديس أوغستين ينتمي إلى التراث المسيحي المتأثر بالأفلاطونية المحدثة، ومؤمنا بفكرة هبوط الإنسان من السّماء** »[2] والهبوط هنا يعني به هبوط المسيح عليه السلام، وهذه الفكرة قد تكون هي المشار إليها بتجدد الشباب في المجتمع المسيحي، كذلك قد توحي هذه الأسطورة فكرة الآخر في المنظومة الفكرية العربية.

بالرغم من كتابة الروائي باللغة الفرنسية، إلّا أن فكرة الآخر وهو المسيحي، وصورته في ذهن الروائي، تبقى تحيلنا إلى الواقع أو العالم الخارجي، فهي فكرة مستقبلية عن نزول المسيح عليه السّلام في المستقبل، بعد فناء العالم، ليكمل رسالته للمسيحيين، وهذه الفكرة موجودة في التراث الإسلامي أيضا، هذا ما أحالتنا عليه استعارة "**العالم العجوز**" (والعجوز هو الذي لا مقدرة لديه على مواصلة حياة مفعمة بالنشاط، بل ينتظر العجوز متى سيموت، فهو غير قادر على إدارة نفسه، أما المسيحي في نظر الروائي، فشبابه يتجدد باستمرار نظرا لقوته وقدرته على البقاء، وبالتالي فهو القادر المهيمن، فالعالم يفنى في مقابل بقاء الآخر المسيحي الذي يمثّل المعادل الموضوعي؛ لبقاء العبقرية الغربية في منطقة نوميديا القديمة، فتقوم هذه الاستعارة بدور أساسي في بناء الواقعة الاجتماعية والثقافية والذهنية، ويمكن أن تحلل الاستعارة بوصفها: «**نظاما من التوافقات الجزئية (تشاكلات) بين ميدان مصدر، وميدان هدف (المحال عليه) مع**

1 – خليل أحمد خليل، معجم الرمز، عربي فرنسي إنجليزي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 173.

2 – شاكر عبد الحميد، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، عالم المعرفة، عدد 360، الكويت، 2009، ص 151.

الاحتفاظ العام بالدلالة وحسب لايكوف وجنسون؛ فإن هذه الأنساق ثابتة وكثيرة الدوران »[1] ويمكن فهم استعارة "العالم رجل" عن طريق التمثيل الاستعاري، الذي « **يهدف إلى تحقيق الفهم، فهم "أ" عن طريق "ب" أو فهم الميدان الهدف عن طريق الميدان المصدر، وهذا الفهم يتأسس على مجموعة من الترسيمات .. فالعناصر التي تكون الميدان "ب" تتعلق بتلك العناصر التي تكون الميدان "أ" وبعبارة أخرى فعناصر الميدان المصدر، ترسم عناصر الميدان الهدف** »[2]، فإذا اعتبرنا العالم يهرم ؛ فإنّنا نتعامل معه بوصفه شيخا هرما يحمل كل خصاله وصفاته من تعب ومشي بصورة بطيئة، وهو في آخر حياته، فيمكن استخدام الهِرم باعتباره الميدان المصدر، فكل ما يتعلق بالفعل هرم يهرم هرما، بوصفه صفة مرتبطة بكل من هو مسن (الشيخوخة) بالنسبة للرجال (رجل هرم)، ثم نربطها بالعالم عندما يصل العالم إلى نهاية عمره بهذه الصفة، ومنه اقتراب نهاية العالم، فالروائي من خلال هذه الاستعارة، بنى تمثله للعالم من خلال ما استقاه من معارف حيث «**إنّ النشاط المعرفي الذهني يهدف إلى بناء أو تغيير تمثل العالم، ببنية الفرد، فهذه العملية يلعب فيها التواصل دورا يسمح له بإضافة معلومات جديدة لما هو موجود لديه، فهذا التمثل للعالم يشترط فيه أن يكون حقيقيا عن طريق النشاط الذهني** »[3]، وبذلك يصبح التمثل المنبني في الذهن، مرتبطا ارتباطا وثيقا بمدى طموحات المثقف في تغيير العالم.

2- التمسك بالثقافة المحلية ودور المثقف في حمايتها:

- **إحياء الثقافة المحلية:**

كشف تصور "الأب باتريسيوس"، عن جملة من التاويلات المرتبطة بالبنية الذهنية الثقافية للروائي، كون ثقافته مزيج بين الفكر الشرقي والفكر الغربي، مما يوحي بوعيه لتجربته الذاتية،التي كونت معارفه ومعتقداته عن هذه الصورة، وفي هذا المضمار يجدر توضيح **البنية**

---

1 – صابر الحباشة، تحليل المعنى (مقاربات في علم الدلالة)، دار حامد للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2011، ص 70.

2 – محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، مكتبة علاء الدين، ط1، صفاقس 2009، ص 125.

3 – عمر بلخير، مقالات في التداولية والخطاب، دار الأمل، تيزي وزو، د ط، 2013، ص 245.

الذهنية التي تعني: « **مجموعة الأفكار والمعتقدات والمعارف التي تشكل فكر الفرد، وهي محصلة إدراكات الفرد ووعيه لتجربته الذاتية مع الآخرين، وتكشف في جوهرها عن خصوصية الفرد واختلافه** »[1]، حيث تمثل صورة الأب المحمل بالأفكار التي تدعو للتمسك بالثقافة المحلية، فاستحضار صوت الأب الخفي لم يكن اعتباطيا بل يحمل جملة من المقاصد المضمرة داخل الخطاب، والتي ترمز إلى ضرورة التمسك بالثقافة المحلية، وبصورة تخييلية أدمجها الروائي لتدخل في حوار مع **القديس أوغستين،** وتحثه على التمسك بقيم وعادات ولغة بلده، وكأني بالروائي يريد من كل أب أن يكون مثل **باتريسيوس،** هذا الأب التخييلي الذي يمثل في الرواية «**صورة ذهنية يحوطها التقديس والإعجاب مركبة من التصورات التي يقيمها الذات في خياله عن الأب**»[2]. هذه القداسة جعلت من والد **القديس أوغستين** أب كل نوميدي وهو سعيد بهذه الأبوة التي ترجع كل نوميدي إلى أصله (عادات وتقاليد ولغة)، يقول الروائي على لسان باتريسيوس « **أنا سعيد في بلاد الموت البعيدة هذه لأني أعلم أن هذه الأرض ستكون لأبنائي يوما**»[3]. كما أنه قد تحيلنا هذه المقولة إلى الحضور/ الغياب الأبوي في ذهن الروائي الذي يمثل ركنا من أركان الأسرة التي هي نواة المجتمع، وبما أن الأب "باتريسيوس قد شكله الروائي في ذهنية كطيف فهو حاضر/ غائب مهما كان هذا الأب ميتا، وفي هذا يقول السيد إبراهيم «**وتحت سلطان اسم الأب" لا يوجد شيء إلا مؤسسا على الغياب، واسم الأب شيء باق بعد موت من يحمله فهو كالطيف – في التصور الغربي- الذي قدر عليه البقاء بعد فناء الأجساد**»[4]. فباتريسيوس بصفته الغائب الحاضر كطيف في الرواية يمثل السلطة التي تميز الشعب النوميدي عن غيره من الشعوب، وذلك من خلال استخدام سلطة الأب وحقه في عقاب ابنه، فهو يحدد عقوبة القديس أوغستين وهي الطرد من الجزائر؛ لأنه تخلى عن تميز مجتمعه

---

1 – عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف بيروت، الجزائر العاصمة، ط1، 2010، ص 216.

2 – السيد إبراهيم، المتخيل الثقافي ونظرية التحليل النفسي المعاصر، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2005، ص 47.

3 – الرواية، ص 157.

4 – السيد إبراهيم، المتخيل الثقافي ونظرية التحليل النفسي العصر، ص 48.

ذلك «**إنّ العلة الأساسية في الفروق بين الشعوب إنما هي العادات والتقاليد، التي تتوارث من الماضي، على مرّ العصور، فتتشكل جيلا بعد جيل، بواسطة المنزل والمدرسة والأدب القومي، وكل العوامل الدقيقة في الحياة اليومية** »[1]، فباتريسيوس يطالب القديس أوغستين بالرحيل ونسيانه أبوته له وفي هذا يقول الروائي:«**ما الذي تنتظره لكي تعود إلى أسيادك؟ إرحل عن هذه الأرض**»[2]، ثم يقول:«**سأنسى بأن لي ابنا في سنك، يشبهك في كل ملامحك سأكدس كل هذا في أعمق نقطة من ذاكرتي، حيث لا أجازف بالعثور عليه يوما**»[3]، فمن خلال القول الأول تنبثق استعارة العبودية رحلة، فمن خلال رحلة القديس أوغستين المعرفية والتي، أكد الروائي تمثله لها بأنها كانت رحلة عبودية، والتي يعبر عنها طه عبد الرحمن بالعبدية فيقول: «**هي إدراك التبعية الأصلية بطريقة الخلاص الذي هو الشعور بالافتقار في الأوصاف الخلقية والشعور بالاضطرار في الأفعال الخلقية**»[4]، فالعودة إلى رحلة الخلاص الأوغستينية تمثلها الروائي العودة إلى مصدر المعرفة اللاهوتية للقديس أوغستين والتي ذكرها في الاعترافات.

كما أن صوت الأب يعد ابنه **القديس أوغستين** بنسيانه، وبما أن هذا الأخير يمثل سلطة الكنيسة الكاثوليكية، فإن الأب هنا يحمل معنى المجتمع النوميدي، الذي يرفض سلطة الكنيسة التابعة للرومان، والتي تدعو لفكرة الدّولة الكونية، هذه التي يتمثلها الشعب النوميدي بأنها تعمل على استعباده، وهذا ما أثبته التاريخ، فالمجتمع النوميدي مجتمع حرّ يأبى الانقياد وباستحضار **استعارة العمق**، فإن ما يرغب فيه الأب هنا، هو نسيان الابن الذي حولته الحضارة الغربية إلى شيء من أشيائها، لانظمام القديس أوغستين إلى خدمة الكنيسة، هو التخلي عن المجتمع القومي إلى المجتمع الديني، الذي يمثل الميتافيزيقا، التي تخلى عنها

---

1 – سيرل بيرت وأرنست جونز وإيمانويل ميلر، كيف يعمل العقل؟، ترجمة: رياض عسكر ومحمد خلف الله، دار وحي القلم، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 183.

2 – الرواية، ص 157.

3 – الرواية، ص 160.

4 – طه عبد الرحمن، العمل الديني، وتجديد العقل، المركز الثقافي العرب]، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1997، ص 159.

المجتمع الغربي ليلبسها في ثوب جديد، يمثل في العولمة بما تحمله هذه الكلمة من مخاطر تهدد وحدة، الأمم المجتمعات، وتدعو إلى اندماج الذات في ذوات الآخرين وتفككها، وبما أن ما كانت تدعو إليه روما في القديم والكنيسة "الدولة الكونية" باعتبار المساواة بين الناس، إلّا أن الحضارة الغربية اليوم قد أبدلتها بالعولمة، فتمركز الذات الغربية حول العقل جعلها تموت وتتفكك مما أدّى إلى ضرورة مراجعة المقولات الدّينية القديمة وإعادة بلورتها من جديد لتتاب العصر إذ« **يحق لنا اعتبار الإنسانية في شكلها القديم المدخل الفعلي لتمركز الذات الغربية كما فككها دريدا J. Derrida أخيرا، فقد أتاح هذا التصور للذات الغربية الزعم في أن تكون منطلق كل معرفة وخبرة، وأنها تحيل على ذاتها بعد ذلك كل فهم مغاير لها فتؤممه لصالحها بزعم أو بآخر، إلا أنّ سلطان الإنسانية في استفعال بعد ما خلعت ثوبها القديم لتلبس ثوبا آخر أكثر اتساعا تدعوه العولمة Mondialisation وتبتغي من ورائها أن يندرج الباقون في إطار رؤيتها للعالم والوجود والقيم** »[1]، فتمثل بذلك العولمة صورة من صور النقد والمراجعة لمقولات العقل ومحاولة العودة إلى الميتافيزيقا باعتبارها المرجعية الروحية للفكر الغربي اليوم .

وبما أن سلطة الأب في الرواية تمثلها الروائي رافضة للاندماج في ثقافة الآخر، وبما أن الروائي مثقف اليوم، فإنه قد يدعو إلى إعادة الاعتبار للجانب الروحي من خلال نقد الفكر التنويري، فتعود الميتافيزيقا بثوبها الجديد المتمثل في العولمة اليوم، ويبقى القول مفتوحا على قراءات أخرى.

- **سجن الثقافة النوميدية في ثقافة الآخر:**

مثل الطفل **النوميدي** في الرواية رمزا للثقافة النوميدية إذ شكل الموضوع الرئيسي داخل العملية السردية، وقد صوره الروائي داخل سجن الرومان، حيث افتتح به قوله على لسان جوليا:«**اليوم فقط، اعتقل الرومان ولدا خارجا للتو من الطفولة، يقولون أنه كان يريد قتل ضابط من جنود أوغست** ...»[2]. فجاء تعبيره استعاريا، فمن خلال تصوره لحالة الطفل التي

1 – حبيب مونسي، فلسفة القراءة وإشكالية المعنى، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط2، وهران الجزائر، 2002، ص 12.
2 – الرواية، ص 30.

اعتبر فيها حياته رحلة خارجا للتو من الطفولة، فحياة الإنسان مراحل، وهي مرحلة الطفولة ومرحلة الشباب، ومرحلة الكهولة، ومرحلة الشيخوخة فالولد في هذه الاستعارة **خارج** من الطفولة، **وداخل** في مرحلة الشباب، ومن خلال فتح مجال الرّحلة بما تحمله من حمولات فكرية متمثلة في السفر والترحال من مكان إلى آخر، تأتي مرحلة الشباب، ومعها الاعتقال من طرف الرومان المستعمر، الذي قطع عليه مشوار رحلته لينقطع عن التطور، ومنه يبقى ذلك الطفل الخارج عن مرحلة الطفولة إلى مرحلة الشباب وهي مرحلة مهمة في حياة الإنسان ففيها يبدأ الطفل الانتقال من التفكير الحسي إلى التفكير المجرد.

وفي فترة المراهقة بالنسبة للولد التي : « **تعد من أهم الفترات التي يمر بها الإنسان في حياته الطبيعية، بل يمكن اعتبارها فترة ميلاد جديد بالإضافة إلى كونها فترة انتقالية قلقة وحرجة، ينتقل فيها الفرد من الطفولة نحو الرجولة**»[1]، انطلاقا من هذا المفهوم وخاصة اعتباره هذه المرحلة مرحلة ميلاد جديد، قد تعني ميلاد **المسيح عليه السلام**، وقد يعني سجنه هو نفس السجن الذي سجنه **المسيح عليه السلام**، فهو سجن للجانب الروحي للإنسان النوميدي، وقد يحيل إلى الثقافة النوميدية، وقد يعني أشياء أخرى ويبقى قول الروائي مفتوحا على قراءات أخرى، كما صوره الروائي، بأنه محكوم عليه بالإعدام وهذا الحكم مثله بأنه حكم نابع من الفكر المسيحي الذي يتمثل العدالة الإلهية من خلال مشيئة الله، يقول الروائي «**كنت أظن أن السماء برأفتها اللامتناهية سترسلني يوما؛ لإبلاغكم أن هذا الطفل لن يلقي به إلى الوحوش ... ولكن شاءت السماء أن يتم وفي آخر لحظة تطبيق حكم الرجال**»[2]، وبالرجوع إلى الفكر الأوغستيني فإننا نجده مبنيا على فكرة التسامح النابعة من ثقافته الفلسفية والمسيحية خاصة؛ لكن في مقابل فكرة التسامح الفلسفية والدينية، يوجد القانون الذي يرسي قواعد العقاب في مقابل التسامح، لذلك نجد الروائي عبر عن فكرة التسامح من منطلق فلسفي، الذي يرمي إلى تجسيد فكرة التسامح على أرض الواقع ؛ لكن القديس أوغستين – بالإضافة– إلى كونه

---

1 – جميل حمداوي، المراهقة خصائصها ومشاكلها وحلولها، شبكة الألوكة. www.alukah.net بتاريخ: 2015/01/29.

2 – الرواية، ص 145.

متشبعا بهذه الفكرة، كونه فيلسوفا غير أنه أيضا، يمثل رجل القانون، الذي يحدد العقاب في مقابل التسامح، هذا ما أثبته تاريخ الحضارة الغربية الذي بالرغم من إسهامات الفلاسفة في تحديد إمكانية **التسامح** فهم « **حاولوا أن يفتحوا أمام هذه الحضارة آفاقا واسعة ؛للتعامل مع المسائل المتعلقة بالعدالة، وذلك بجعل إمكانية التسامح قابلة للتجسيد، فعبروا عن رغبتهم الشديدة في جعله أحد المفاتيح، للفكر التنويري؛ لكن التاريخ أثبت أنّه في الوقت الذي كان فيه الفلاسفة، يحددون للتّسامح أبعاده الحضارية، قد كان رجال القانون من جهتهم يحددون أبعاد العقاب، مؤكدين أنّه الوسيلة الوحيدة، التي تجعل ميزان المحكمة متساوي الكفتين، حين تقابل كل جريمة بالعقوبة التي تستوجبها، فتكون تلك هي الطريقة الوحيدة التي تمكن الجميع، من تأسيس حضارة، تسير وفقا للقانون، وليس وفقا للعواطف**»[1]، وبمواصلة استعارة استعارة "**حياة الإنسان رحلة**" فإن الطبيعة بوصفها جانبا فيزيائيا ،ويدخل في مجالها السماء والتي تحمل معنى دينيًا متعلقًا بالله، سترسل **القديس أوغستين** بوصفه فيلسوفا، ومفكرا ليبلغ الناس يوما، واليوم هو جزء من حياة الإنسان الزمنية، وهي اليوم والشهر والسنة... إلخ، بأن الطفل المسجون لن يلقي به إلى الوحوش، وهذا مبدأ التسامح المتعالي، فوق قانون الرجال الدنيوي وبما أن السّماء تحمل صفة الأنوثة (المرأة)، فإن مجال التسامح يحمل معنى عاطفي وهذا هو مجال الاعتقاد الفلسفي بإمكانية تحقيق **مبدأ التسامح** ؛ لكن هذا المبدأ يتعارض مع طموحات رجال القانون الذين يؤسسون للعدالة، وأبعادها الثقافية والحضارية لذلك، نجد الروائي عبر عن هذه الفكرة بتغليب كفة ميزان رجال القانون، على كفة ميزان رجال الفكر والفلسفة ومن بينهم **القديس أوغستين**، فكانت النتيجة المنطقية للحضارة الغربية، والتي تمثلها في الرواية "**روما**" أنها ستعاقب الطفل المسجون، وتلقي به إلى الوحوش على اعتبار (الجزاء بالمثل) لتكتمل دائرة العدالة ويتزن ميزانها، مما يفتح الخطاب على الثقافة باعتبارها تسلم إلى الوحوش التي ترمز في الرواية للاستعمار الحديث، ويمثل الطفل في الرواية رمز للثقافة النوميدية المسجونة في نسق الثقافة الغربية.

---

1 – جيجيكة إبراهيم، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، منشورات الاختلاف، ودار الأمان، الجزائر العاصمة والرباط، ط1، 2011، ص 53.

وفي مقابل صورة الطفل النوميدي تأتي صورة أخرى للطفل الروماني ابن أحد جنود الرومان وقد صوره الروائي مغروسا في الثقافة النوميدية، يقول والد الطفل :«... **اقترب يا صغيري هل تعلم فيما يلح أستاذ من هذا النوع، إنه يلقن الناس الذين خرجوا مبكرا من بطون أمهاتهم كيف يستعملون كلمة، بهذا يمكن أن تعود من حيث أتيت يا "جينيوس" اذهب لتعيد غرس جسدك تحت ظل شجرة الدّلب ... من يعلم ربّما ستستطيع تكوين جملة في العالم الآخر أيها الذئيب، عندما يجعلك النوميديون تهرع هاربا إلى الخلف** »[1]، نلمس في هذا القول محاولة غرس الثاقافة الرّومانية مقابلة الثقافة النوميدية، ومحاولة محاورة الثقافة النوميدية من خلال شخص القديس أوغستين بصفته مثقفاً نوميدياً، ويرمز **الطفل جينيوس** إلى العبقرية الأوربية التي تحاول غرس ثقافتها في الجزائر .

- **تمثلات المثقف في المجتمع النوميدي:**

أكسب الروائي صورة المقثف في المجتمع النوميدي نوعا من الإجلال والعظمة، فتجلت في قول الروائي : « **لقد فقد كل إحساس بالعالم الذي يحيط به ولم ينتبه إلا عندما سمع صوت الخادمة العجوز التي قطعت عليه خلوته وجاءت لتخبره بأن النوميديين يطلبون رؤيته، لكي يتحدثوا إليه، بشأن ذلك الطفل الذي يريد الرومان أن يلقوا به إلى الحيوانات المفترسة**»[2]. يتبين من خلال هذا القول أن **القديس أوغستين،** قد تحول من خلوته الرّوحية إلى المشاركة الحية للناس والمجتمع، تتشكل صورته بتكليفه بمهمة الدفاع عن الطفل المسجون، في السجون الرومانية ؛ لكي لا يقدم للوحوش فيظهر **القديس أوغستين** في ذهن النوميديين أي هؤلاء الجماعة، أنّه بحكم دراسته للمحاماة في قرطاج، وتدريسه البلاغة هناك، سيستطيع كذات فاعلة أن يخلص الطفل من أيدي الرومان، كما يتصوره النوميديون، باعتبار **القديس أوغستين** المثقف النوميدي الوحيد، القادر على القيام بهذه المهمة، وهو من بين الشخصيات التي تتميز بعمقها المحلي (النوميدي) وليس رومانيا، لما يتحلى به من خصائص، حيث «**إنّ القيم الخالقة للشخصيات تنفجر في بنية تصورية على شكل مجموعة من العناصر ما يشكل خصائص**

1 – الرواية، ص 12.

2 – الرواية، ص 33.

الشخصية ضمن، وضعية إنسانية تتميز بعمقها المحلي أي سياقها الثقافي»[1]، حيث إنّ انتماء **القديس أوغستين** للثقافة الشرقية (قرطاج) هي التي اعتمدت عليها الجماعة النوميدية في تمثلهم لشخصية **القديس أوغستين،** كونه محاميا وأستاذ بلاغة، لكن المحاماة، كمهنة تستدعي التلاعب بالكلمات والكذب، هذا ما حاولت الجماعة إقناع القديس بذلك في قول الروائي «**أطلب مقابلة الحاكم ستعرف كيف تقنعه، قل له بأن هذا الغلام لا يستطيع حمل السلاح، فقد غرست فيه أمه ومنذ أن كان في المهد محبّة الرومان»**[2]، يتضح من خلال هذا القول تجلي استعارة **المحبة شجرة،** وهذا ما يحيل عليه الفعل "**غرست**" الذي يستدعي تفاصيل عملية الغرس وتبعاتها من مجال الفلاحة (المجال المصدر)، ليتم إسقاطها على الطفل وهو المجال الهدف؛ فكما تُغرس النبتة في التراب وتنمو لتصبح شجرة، كذلك تغرس المحبة في الطفل منذ ولادته وتنمو مع نموه.

إن هذه الاستعارة المنبنية في ذهن **النوميديين،** نجدها تمثلا للعالم بطريقة مخالفة تكشف عن النفاق الاجتماعي من طرف تلك الجماعة، وبالتالي يحدث ما يسمى بالانقياد إلى أوامر السلطة الآمرة، وهي روما، فهم يتمثلون المستعمر بطريقة مخالفة أو بطريقة يشوبها الخوف من الحرب، والفتنة التي ستعود عليهم بالخراب هذا ما تجسد في قول الروائي على لسان هؤلاء: «**لا توجد إلّا سلطة واحدة في هذا البلد، إنها سلطة الرومان... ألست أنت من قال مرة إن الإرادة العليا هي التي تهب الملك لمن تشاء وتنزعه ممن تشاء** »[3]، فمن خلال استعارة "**العقل فوق**" يستلزم أن الملك فوق، أي الثروة التي هي بيد سلطة الرومان، أما عدم الامتلاك أو الفقر تحت، فمن يتصدر المركز هو الذي يعطي الأوامر ومن يمثل لها هو من يمثل الهامش، لكن ما قاله **أوغستين** لا يحمل نفس تمثل ما قالته الجماعة، فالإرادة التي قالها أوغستين هي إرادة الله، وفهو يتمثل معنى الإرادة لا كما يتمثلها المادّيون، فمنطلقه ديني ينحو إلى المنحى الرّوحي، أما إرادة الدولة أو السلطة الرومانية فإرادتها العقل الذي يتجه ناحية المادة

1 – سعيد بنكراد، سيميولوجيا الشخصيات السردية، دار مجدلاوي، ط1، عمان، الأردن، 2003، ص 102.
2 – الرواية، ص 35.
3 – الرواية، ص 35–39.

من هنا تتحدد هوية هؤلاء الجماعة وهم فقراء لا يملكون الثروة؛ لكنّهم يريدون العيش في سلام هذا ما طفا على سطح الرواية في قوله الروائي « **قل للوالي بأننا لا نملك ثروة ولسنا أغنياء لكن نريد أن نعيش في سلام** »[1]، إن مطالبة المجتمع النوميدي العيش بسلام تدعو إلى ضرورة المساواة بين الشعوب التي تريد الدّول المستعمرة استعبادها وتهميشها، هذا ما يفق والرؤية الأوغستينية التي "تسمح بقول إنّ الرغبة في السلام تندمج مع الرغبة في العيش "[2]

وبما أن القديس أوغستين، يمثل لمجتمعه المثقف، الذي يمكن أن يدافع عن قضاياهم ضد المستعمر، فقد من مبدأ رفع الظلم وإقامة العدل، ونصرة المظلوم،« **فللمثقف دائما أن يختار إماّ مناصرة الأضعف، والأسوأ تمثيلا والمنسيين أو المتجاهلين، وإما الانحياز إلى الأكثرقوة**»[3]، وباعتبار الرأي العام النوميدي الذي يمثل الجماعة، قد اختار **القديس أوغستين** للدّفاع عن الطفل الذي يمثل الفئة المهمشة من طرف المستعمر، موجهة نحو القديس أوغستين لدعوته إلى الدّفاع والمرافعة في قضيتهم؛ ولكي يتحقق التواصل الكلامي، لا بد من توفر قصدين اثنين: « **أحدهما يتعلق بالتوجه إلى الغير والثاني يتصل بإفهام هذا الغير، أما القصد الأوّل فمقتضاه أنّ المنطوق به لا يكون كلاما حقا حتى نحصل من الناطق إرادة توجيهه إلى غيره، وما لم تحصل منه هذه الإرادة فلا يمكن أن يعد متكلما حقا... وأما القصد الثاني فلا يكون المنطوق به كلاما حقا حتى تحصل من الناطق إرادة إفهام الغير...**»[4]. فقد تمت عملية الإفهام عن طريق توجه فكرهم نحو الموضوع الأساسي الذي كان محور العملية الحوارية مع القديس أوغستين ،وهو دعوته للدّفاع عن الطفل المسجون والذي يرمز للثقافة النوميدية المسجونة في نسق الثقافة الرومانية وقد كان هذا الدّفاع نابع من قيم التسامح العليا.

---

1 – الرواية، ص 36.

2 – فرنسوا شاتليه وأوليفيه دوهاميل وإليفين بيزيه، معجم المؤلفات السياسية، تر محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، الحمراء – بيروت،1997، ص 115.

3 – إدوارد سعيد، صور المثقف، تر غسان غصن، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت، 1996،ص 45.

4 – طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، ص 214.

3- قيم التسامح وصدام الثقافات:

اندرج التسامح -عبر التاريخ- ضمن القيم الإنسانية العليا، التي يسعى الإنسان من منطلق أخلاقي أن يبلغها، وقد ارتبط ارتباطا وثيقا بالدّيانات السماوية، فنجد المسيحية في جوهرها المتسامي، والمتجسد في القديسيين من أمثال اوغستين، يسارعون لتجسيد فكرة التسامح والحوار الثقافي مع الآخر المختلف عنها، وذلك عن طريق الاعتراف، وفي مقابل التسامح المبني على الاعتراف، يأتي صدام الثقافات الذي ينتج عن عدم الاعتراف بالآخر.

- **التسامح جوهر الدّيانة المسيحية:**

أضفى الروائي على قيمة التسامح، صفة الأنوثة، وخصص لها أمّ القديس أوغستين هالة من القداسة، وقدمها تقديما يبين بأنها متسامحة وتقيّة، لما أعطاها شحنة عاطفية، تهدئ من روع القديس في فترة طفولته، وتطمئنه بمستقبل أفضل كما صورها بأنها مصدر إلهامه الإيماني كما صور أم الطفل المسجون بأنها أم مقهورة في ظل مجتمع ظالم، تكبله القوانين الاستعمارية.، يقول الروائي واصفا ومتمثلا صورة مونيكا، من خلال اعتراف باتريسيوس والد القديس: «**لكنّني اخترت مونيكا والدتك ابنة نوميدي مثلي، ربما أذقتها في بعض فترات حياتي عيشة قاسية، غير أنني متأكد أنها سامحتني لأنها كانت أفضل النساء**»[1]، فقد وضع الروائي الأم مونيكا في مرتبة الأفضل لأنّها متسامحة، فيرفع بذلك درجة التسامح إلى الأفضل والتسامح بوصفه قيمة أخلاقية عليا من صميم ثقافة الشعوب الراقية،حيث «**إنّ التسامح بوصفه قيمة ينبع ويتراكم في مجرى ثقافات الأمم، وتجاربها كافة بما فيها الروحية، وقد شهدت الحضارات مواقفا كرست قيما أخلاقية راقية، وإن كان الحديث عن التسامح المطلق صعبا ؛غير أنّنا يمكن أن نؤكد على أن القيمة المجردة للتسامح هي نسبة ضرورية إن لم نقل حتمية في نظام السمو الإنساني، وهي قيمة أقرب إلى فكرة الواجب الأخلاقي أو المرجعية**

1 - الرواية، ص 21.

المتسامية»[1]، وبما أن الأم مونيكا كانت امرأة مسيحية متدينة، قد كانت سببا في اعتناق **القديس أوغستين** المسيحية والتصوف المسيحي، وبالتالي فالتسامح صفة أصيلة فيها ونابعة من معتقدها المسيحي، ودال على رقيها الروحي، ثم يظهرها مرة أخرى بأنها تقية، يقول الروائي على لسان جوليا الخادمة: «.. **وفي كل المرات كنت أقنع نفسي بأنّه لا يمكن أن أذهب، وأترك هذا البيت دون أن أرى ولآخر مرة تلك المرأة التقية عند عودتها من روما»**[2]، فالتقوى بالمعنى المسيحي، هو رؤية المسيح في الأشخاص من خلال أفعالهم، الإيمانية، فجوليا كانت ترغب في رؤية مونيكا، ومنه رؤية الإيمان المسيحي الحق، فصيغة القول المنطقية تستلزم ما ترغب فيه الخادمة، وهو رؤية الإيمان الحق، وهذه الرؤية تكون عن طريق الرؤية الباطنية وليس المظهر الخارجي، والتقوى يستلزم أيضا التحرر من الشهوات الجسدية، والدنيوية، إلى الزهد الروحي، أي الانتقال من الدنيوي إلى الميتافيزيقي، وهذا بمراجعة الفكر المادي والرجوع إلى الفكر الروحي الذي يستند إلى عقيدة دينية، وبما أن مونيكا أم **القديس أوغستين** امرأة محملة بقيم التسامح والتقوى، فهي تمثل القيم العليا التي يجب أن يتحلى ابنها "القديس أوغستين"، وقد كان له ذلك من خلال اعتناقه المسيحية والتصوف المسيحي، والرقي إلى درجة القديس، ذلك أنّ «**الدّين والأخلاق والشعور الاجتماعي هي العناصر الأساسية، لما هو أسمى في الانسان»**[3]. يعتمد على النوميدية هي رحلة شاقة تحمل في طياتها كل معاني الرحلة التي تتحملها الأم، بصفتها جزء لا يتجزأ من المجتمع ومنبع الثقافة الأولى لطفلها، فقد أدرج الروائي قيمة التسامح العليا مكتمة تحت غلاف الأنوثة والمرأة لتعبر البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع النوميدي الذي تحكمه السلطة الذّكورية " فطريقة التكتم المعرفي تتعمق أكثر كلما تعلق الأمر بالأنوثة والمرأة وسط بنية اجتماعية ومعرفية تحكمها السلطة الذكورية مما يدفع إلى إخفاء رمزية الخطاب "[4] هذه الرمزية المتخفية وراء قناع الأنوثة والمرأة .

---

1 – مروة كريدية، فلسفة التسامح والفكر الكوني، عتيدة جمعية الترجمة العربية، وحوار الثقافات، 2007، من موقع: atida.org

2 – الرواية، ص 25.

3 – سيجموند فرويد، الأنا والهو، إشراف محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1982، ص 61.

4 – نزهة براضة، الأنوثة في فكر بن عربي، دار الساقي، ط1، الحمراء – بيروت، 2008، ص 23.

- **صدام الثقافات سبب لرفض الآخر:**

من خلال عرض التمثيل الاستعاري للهوية الثقافية انطلاقا من **القديس أوغستين** بصفقته المثقف المحوري في الرواية، ومن خلال تفاعله مع الهويات الثقافية المختلفة في الرواية والتي عمد الروائي على تقسيمها تقسيما ثقافيا (ديني وقومي وقرابي وإنساني)، حيث فصل دينيا بين الشخصيات التي تحمل شحنات دينية مسيحية بينه وبين شخصيتين تحمل شحنات يهودية، فجعل **القديس أوغستين** يتواصل حواريا مع الشخوص المحملة بالفكر المسيحي، وفصل بينه وبين الشخوص التي تحمل حمولات فكرية ودينية يهودية، وجعل العملية التواصلية الخاصة، بالمنظومة الفكرية اليهودية مقتصرة على **ميمون وعقيبا،** لاشتراكهما في نفس الحمولة الفكرية، وقد كان اختياره للشخوص المرتبطة **بالقديس أوغستين** للعلاقة التي تربطه بهم مستندًا أحيانا إلى تواجدها الفعلي في حياة القديس الحسية والفكرية، بوصفهم ذوات مدركة من طرفه، سواء عن طريق المعرفة المباشرة بهم ،أو من خلال ما ثقفه عنهم من خلال مطالعاته الأكاديمية، فقد صوره الروائي وكأنه يرى الآخرين كموضوعات قائمة في العالم.

وقد يحيلنا هذا إلى الرؤية الظاهراتية للآخر من خلال رؤية الآخر الذي :« **يظهر في شعوري الداخلي باعتباره موضوعا قصديا، يدركه أناي المتعالي، ويكون إدراكي لكل الآخر هو إدراك حسي بوصفهم موجودين في الواقع الخارجي، وكموضوعات قائمة في العالم، وأنا أدركهم هنا لا بوصفهم أشياء في الطبيعة الجامدة، ولكن كذوات لهم تجاربهم النفسية ويدركون العالم كإدراكي له** »[1]، فتمثل الآخر مرتبط بقصدية الإدراك الحسي لهم بوصفهم ظواهر فاعلة في العالم، إذ أن كل هوية من الهويات، مبنية على عملية استذكار الآخر، وبما أنّ **القديس أوغستين** هو من كان محور العملية الحوارية المتفاعلة مع الآخر؛ غير أنّ الروائي فصل بين المتحاورين ثقافيا حيث جعل من الدّين المسيحي، أيضا محورا للتحاور بين الشخوص داخل الرّواية، فتعكس تلك الحوارية البنية الداخلية للموضوعات الممثّلة، كذلك بالنسبة للأقوال الاستعاري فالقصد يتوافق مع الفعل، من خلال تمثل انتقال **القديس أوغستين**

---

1 –سماح رافع محمد ،الفينومينولوجيا عند هوسرل،دار الشؤون الثقافية العامة ،ط1،العراق–بغداد،1994، ص:177.

من حالة الغنى إلى حالة الفقر، وقد تجسد ذلك من خلال رحلته إلى روما ثم عودته إلى الجزائر وإلى موطنه ثاغست كما أن عملية الفصل الثقافي والحضاري للعملية التواصلية بين **القديس أوغستين** والشخوص التخييلية اليهودية، قائمة على كراهية الجزائري خاصة العنصر اليهودي في المجتمع الجزائري، فالقصدية « **قريبة من الشعور وهي لا ترتبط بالنيات فقط، بل تتعداها إلى الآراء والرغبات والآمال والمخاوف، والحب والكراهية، وإلى كل أنماط الحالات الذهنية الواعية واللّاواعية، التي تخص العالم الخارج عن الذهن** »[1]، ومنه فقصدية الروائي جاءت نابعة من أبعاد متعلقة من البنية اللاشعورية للمجتمع الجزائري، فمن خلال التمثيل الاستعاري لثقافة **القديس أوغستين** الشرقية والغربية، وانقطاع انتمائه عن وطنه من خلال عملية التمهيش التي صورها من خلال صوت والده، تحيلنا إلى صورته كمثقف مغيّب في الواقع عن هويته القومية ومنتسب إلى الثقافة الغربية، فإعادة التمثل الثقافي لهوية القديس أوغستين، نابعة من الواقع الحسي الراهن، الذي يدعو فيه الروائي إلى ردّ انتماء القديس أوغستين إلى وطنه الجزائري، والذي عبر به عن صورة المثقف الجزائري خاصة والمغربي عامة الذي استلب ثقافيا واندمج في الثقافة الغربية، اندماجا يمس بثوابته الثقافية ومرجعياته الفكرية.

- **الكراهية سبب لرفض الآخر:**

أحدث الروائي نوعا من الصراع للهوية الثقافية في المجتمع، هذا الصراع مرتبط بقيم المجتع الثقافية وقدر بطها بالجانب الديني والقومي من الهوية حيث جعل الكراهية هي أحد الأسباب التي تغذي الهويات القومية المزعومة، غير أن الواقع أثبت أن الهوية اليوم هوية متعددة الأبعاد، فيصبح شخص اليوم متعدد الهويات الثقافية، في ظل تحديات العولمة، ذلك أنّ :«**عبارة "معظم الناس هم أناس آخرون " التي أعلنها أوسكار وايلد" وقد دافع عنها في قوله "أفكارهم هي آراء أشخاص آخرين، حياتهم محاكاة وعواطفهم اقتباسات" إننا في الواقع نتأثر بدرجة مدهشة بالناس الذين نرى أننا نشترك معهم في هوية واحدة** »[2]. نستخلص من

---

1 – مصطفى حداد، اللغة والفكر وفلسفة الذهن، منشورات الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلية الآداب، تطوان، (د ط) 1995، ص 105.

2 – ينظر أمارتيا صن، الهوية والعنف، تر : سحر توفيق، عالم المعرفة، الكويت ،2008، عدد:352،ص:11.

هذا أن الهوية اليوم أصبحت غيرية بشكل أو بآخر، لكن الهوية التي تمثلها الروائي هي هوية مبنية على كراهية الآخر وعدائه، يقول الروائي على لسان شخصية عقيبا : « **لقد شربت هذا الصباح يابني – والشرب مرة واحدة ليس عادة – نخب روما عدوّتي** »[1]، فالقول هنا جاء على لسان عقيبا المحمل بالفكر اليهودي، الذي يرى أنّ روما عدوّته، والعداوة هنا تفترض نوعا من الصراع القائم على المخالفة والمشاحنة، فالعدو قد اتخذ أشكالا عديدة عبر التاريخ، وقد ارتبط ارتباطا وثيقا بالمستعمر، هذا الأخير الذي كان يمارس كل أنواع العنف على الدول المستعمرة وبما أن اليهود شعب يعيش بحسب الجسد؛ فإن الرومان عبر التاريخ هو بسبب تفكك جسده والتاريخ يثبت ذلك، وبالتالي فالصراع القائم هنا هو صراع قومي ومبني على رفض الغير.

هذا ما عبر عنه في موضع آخر في قوله معبرا عن الكراهية : « **لقد خلقت الكراهية جدارا من حجر بين الرجال وهي المذنبة الوحيدة المسؤولة عما يجري في العالم** »[2]، ففي هذا القول قد تمل الروائي صورة الصراع مصورة من خلال الاستعارة المعرفية **الكراهية آلهة** تستطيع خلق الشي من العدم، ووبما أنّ عملية الخلق الأسطورية قد تمثلت في الجدار من الحجر، الذي خلق نوعا من الصراع، هذا قد يحيلنا إلى الجدار، الذي قامت ببنائه إسرائيل وفصل الضفة عن القطاع، مما جعل صراعا يتأجج بين رجال البلد الواحد، قد يقصد بهم رجال السياسة في منطقة الشرق الأوسط، وكأنّ بالروائي يحمل القول شحنة ثقافية تمثلت في عملية الفصل الثقافي للفلسطينيين عن اليهود ،والتي تمثل في الفكر الأوغستيني الشر، فإن هذا الأخير يدخل في صراع مع الخير، فالخلق كميدان مصدر يحيلنا إلى مراحل الخلق الإلهية والشر كميدان هدف متضمن الكراهية التي تفرق بين الرجال في العالم، هذا العالم الذي قد يحيلنا إلى العالم اليوم المبني على تأجيج فكرة القومية من خلال الهوية المنفردة بين شعوب العالم :«**فالنزاعات والأعمال الوحشية في العالم تتغذى على وهم هوية متفردة** »[3]، يفهم من

1 – الرواية، ص:125.

2 – الرواية، ص:145.

3 –أمارتيا صن، الهوية والعنف، ص: 11.

هذا القول أن التفكك والحروب في العالم، سببها الرئيسي، فكرة الهويات المنفردة للفصل بين الأمم والشعوب.

وقد جعل الروائي من الكره أساسا لعلاقة التوتر القائمة بين البربر والرومان، وهذا قد يرجع للمرجعية الثقافية لمعنى البربري الذي يعني الرجل الحرّ الذي لا يرضى الانقياد والخضوع، يقول الروائي: « **أما الآن فلا شيء أبغض لديهم من البربري، غير أن البربر لم يبقوا مكتوفي الأيدي سيدي إنهم يلقنون أبناءهم من المهد كره الرومان** ..»[1]، جعل الروائي عملية الكره أو البغض متبادلة بين البربر والرومان، وبما أن الكره قيمة نفسية؛ فإنه دائما يكون تحت في المجال العاطفي للفرد، أما الحب فهو دائما فوق في المجال العاطفي، وباستخدام استعارة العمق المعرفية، فإننا نجد أن العلاقة بين البربر والرومان، هي علاقة توتر على المستوى الذهني، التي تجعل الكره في عمق المجال الفكري، هذا ما يستدعي فتح هذه الاستعارة على السياق الشعبي حيث نجد أن الذاكرة الجمعية الجزائرية ترفض الرومي.

هذا ما نجده في اللغز في منطقة الشرق الجزائري الذي يقول :"**على حكتنا الذهبية من حياة جدودي رومي ماخذ عربية جابت منه يهودي** " بملاحظة هذا اللغز نجد أن العلاقة التي ربطها المجتمع الجزائري بالرومي هي علاقة غير أصيلة ومهجنة، حيث تستحيل العلاقة إلى ميلاد اليهودي الذي يمثّل في الذاكرة الجماعية الجزائرية ألدّ الأعداء. كما تستدعي علاقة التوتر بين البربر والرومان التحرّر، ذلك بالرجوع إلى المنظومة الفكرية الشعبية التي تربط الأمازيغي بالرجل الحرّ الذي يأبى الانقياد للغير والخضوع، ولعل هذا راجع إلى انعدام الحرّية في الواقع هذا ما عبر عنه عبد الله العروي في قوله :« **يتضاءل واقع الحرية في الحياة اليومية فتتضخم فكرة الحرّية في الذهن** »[2]، فمن خلال استعارة "**الحياة مدرسة**"، فإن البربري يعلم ابنه من المهد كره الرومان، فتحيلنا الحياة باعتبارها ميدان مصدر إلى جميع مراحل حياة الإنسان وهي المهد والطفولة والشباب والشيخوخة، والدرس باعتباره ميدان هدف يحيلنا إلى التلقين والتعليم بوصفه في مؤسسة تعليمية (المدرسة)، وبما أن الأسرة هي النواة الأولى المجتمع ومنبع

---

1 – الرواية ص:46.

2 –عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5،الدار البيضاء – بيروت، 1993، ص:23.

المعرفة الأولى للإنسان فهي مدرسة الأولى، ثم ينقلنا الروائي إلى تعيين من هو البربري الخاضع في قوله: « **بماذا يريدون إقناعنا؟ بأن البربر شعب خاضع على طريقة هؤلاء النوميديين الأثرياء، الذين يستفيدون باستمرار من صناديق الدولة بسخاء»**[1] ،وبما أن علاقة البربري بالرومان هي علاقة كره وتوتر قائمة على مبدأ اجتماعي كبير، فإن الاستعارة المعرفية المنبثقة من هذا القول هي استعارة **المجتمع الدولي سوف يتحكم فيه صندوق النقد الدولي** ،واستنادا إلى هذا المبدأ الفكري، فإن الروائي تمثل صورة البربري في صورة دول شمال الأفريقيا المغربي على الخصوص، وبما أن النظام الاقتصادي العالمي قائم على نظام المنفعة، فإن الاستفادة تدخل ضمن هذا المجال المعرفي، وإذا رجعنا إلى الواقع نجد أنّ هناك فئة من المجتمع موالية للسلطة، هذه الفئة هي التي تستفيد من دعم السلطة والتي تمثلها الدولة، أما باقي المجتمع فلا يستفيد من ذلك مثلها مثل المجتمع الدولي، فالخضوع السياسي منبعه اقتصادي في الوقت الراهن، ويحكمه مبدأ المنفعة الذي يتناقى ومتطلبات المجتمع النوميدي (الدول المغاربية) كما أن عبارة شعب خاضع تحيلنا إلى الشعب اليهودي الذي أثبت التاريخ وبشهادة القديس أوغستين أنّه "شعب خاضع للغير وشعب مفكك ، وبما أنّ الدولة في نظر البربري الحر، لا تخدم مجتمعه فهي دولة مبنية على العنف، واستعباد الناس: « **فالدّولة الفاسدة المناقضة للمجتمع، المبنية على العنف واستعباد الناس فليست سوى مؤامرة ضد الإنسانية** »[2]، ينطبق هذا القول على الدّول المستعمرة قائمة على استعاباد المجتمعات التي تستعمرها ولا تحترم إنسانيتهم .

فنجد أن المغربي أو النوميدي في القرن الرابع للميلاد رفض ما جاءت به السلطة الرومانية والكنيسة الكاثوليكية من أفكار، والتي من بينها فكرة الدّولة الكونية الواحدة إذ «**رفض المغاربة فكرة الدولة الكونية الواحدة التي دعت إليها روما أولا والكنيسة الكاثوليكية ثانيا لأنّها اقترنت في الممارسة اليومية بالعبودية، هذه وضعية استحملوها ولم يختاروها عن**

---

1 – الرواية، ص 113.

2 – عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط 9، الدار البيضاء، المغرب وبيروت لبنان، 2011، ص 18.

طواعية وهي أيضا تجربة كانت نقطة تحول نوعي في التاريخ المغربي»[1]، لذا نلمس نوعا من التمرد على الوضع الراهن الذي يعيش فيه كل مغربي بغض النظر عن ديانية في تلك الفترة (4م)، وابتعاده عن فكرة التسامح؛ لأنّه يشعر بأنه مستعبد من طرف المستعمر، وتبقى هذه المقولة مفتوحة على قراءات أخرى، ذلك كون فعل القراءة يعتمد على كفاءة القارئ من جهة ونوع الكفاءة التي يفترضها النص:« **فكلّ فعل للقراءة هو إجراء تبادلي صعب بين كفاءة القارئ (العالم المعرفي للقارئ) ونوع الكفاءة التي يفترضها النص المعطى لكي تتم قراءته بطريقة اقتصادية»**[(2)]، فالكفاءة التي تفرضها الرواية قائمة على أبعاد تأويلية ناتجة عن تمثل المبدع للعالم من حوله.

كما أنّ عملية المزج بين فناء العالم وبقاء المسيحيين وتجدّد شبابهم، فهي تكرس فكرة دينية عن تكوين مدينة الله، وتأسيس دولة للمسيحيين، قائمة على الفكر الدّيني، وهذه الفكرة موجودة في الفكر المسيحي منذ القديم، وما إنشاء دولة الفاتيكان إلّا تجسيدا لطموح الفكر الدّيني المسيحي الذي يحلم بالخلود والبقاء، وقد صور الروائي الآخر المسيحي، الذي تتجدد فيه صور ما بعد استعمار الشعوب، أما العالم فهو قابل للفناء والزوال، مثله مثل المجتمعات المستضعفة والحضارات الآفلة، وقد تم التمثيل لها بحضارة طروادة، التي لم يبق من معالمها الأثرية والثقافية شيء؛ لأنّها كانت قائمة على مبدأ عدم المساواة في مجتمعها الحضاري، وتحقيق الذات في الثقافة الغربية يكون عن طريق المسيح، الذي رمز له الروائي بالعقاب الذي يتجدد شبابه، هذا ما أثبته التحليل النفسي، حيث: « **اعتقد يونغ أنّ الإنسان ينحو في كل الحضارات وعبر ما أسماه بسيرورة الفردنة، نحو تحقيق الذات، ورمز الذات في الحضارة الغربية هو المسيح، وأن تحقيق الذات هو الفداء الخلاصيredemption** »[(3)]، فتتحقق بذلك الذات عن طريق الخلاص، وهذا ماحدث بالفعل **للقديس أوغستين**، باعتباره ذاتا قد اختلف العلماء في

---

1 – عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، الدار البيضاء، 1996، ص 97.

2 – أمبرتو إيكو، التأويل والتأويل المفرط، تر: ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري، حلب– سوريا، 2009، ص 86.

3 – ميرسيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 82.

تصنيف هويته هل هو عالم وفيلسوف غربي، أم أنّه جزائري أمازيغي كنعاني الأصول، فاعتناقه للمسيحية وتعميده في روما، أعطى الشرعية للفكر الغربي بتصنيفه من علماء روما، مما يوحي بالبعد الحضاري والتاريخي لانتمائه للمسيحية، ففي روما يحتفلون بذكرى **القديس أوغستين** كل سنة، وهم يعتقدون بانتمائه لهم؛ هذا ماجعل عملية صياغة الذهنية لسيرة **القديس أوغستين،** من طرف الروائي مبنية على الاسترجاع الذي يهدف إلى الاعتراف به كمثقف جزائري ويحدد انتماءه للمنطقة.

خلاصة:

خلصنا من خلال عرضنا لتأويل مقاصد الرواية إلى جملة من النتائج نوجزها كالآتي:

*إن الرواية قد أثثت على مبادئ وقيم روحية وفكرية متعلقة بالقديس أوغستين في القرن الرابع للميلاد، لكنها تحمل بوادر مابعد حداثية، تمثلت في تأسيس نوع من الهيمنة التي فرضتها القيم الروحية الغربية لتخرج في ثوبها الجديد والمتجلي في العولمة الثقافية والسيطرة على وسائل الإنتاج العالمي، التي أدت إلى نوع من الإخضاع الاقتصادي لمنطقة نوميديا اليوم.

*كما أن الخطاب الروائي قد أسس على عملية تواصلية أدت من خلال مناقشات حادّة إلى إفراز نوع من العداء والرفض ؤللآخر الناتج عن طبيعة الصراع التاريخي والحضاري للمنطقة.

*وفي مقابل العداء تأسست في الرواية، قيم التسامح من خلال عرض فكر القديس أوغستين، النابع من فهمه للدّيانة المسيحية وتأملاته، التي دفعته للدّفاع عن ثقافته والدعوة للتسامح ونبذ الكره.

*إن الرواية التي بين أيدينا رواية مرجعية وتاريخية ما بعد حداثية، تحمل في ثناياها مقاصد، تدعو إلى محاولة الرجوع إلى منابع الأشياء لتأسيس قناعات تمثلت في تغيير الفكرة النمطية عن تاريخ النوميديين، والفكرة النمطية عن **القديس أوغستين**، في محاولة لإرجاعه لثقافته التي استلبت منه، واستفاد منها التراث الفكري الغربي، وتغيير فكرة أنّ الدّيانه المسيحية مركزها الغرب، وبطريقة لتوجيه الفكر نحو الأشياء بتعبير **سورل**، فإن الروائي قد حاول أنْ يوجه فكر المثقف إلى معرفة أصل الدّيانة المسيحية، وهو حضارة الشرق والمتمثلة في كنيسة القيامة وليس الحضارة الغربية المتجسدة اليوم في دولة الفاتيكان التي تدّعي المركزية المسيحية.

خاتمة

خاتمة:

اقتضى بحثنا في مجال "**التمثلات الثقافية**" في رواية **ثاغست القديس أوغستين في الجزائر** للروائي **كبير م عمي.** أن نسلم بمجموعة من المسلمات التي قد وجهتنا إلى فهم الخطاب الأدبي فهما ينم عن الجانب المعرفي من جهة والجانب الثقافي من جهة أخرى حيث أدى انفتاح المناهج النقدية المعاصرة، على العلوم المعرفية والثقافة، إلى توسيع دائرة الفهم، وبالتالي الوصول التقريبي والملائم إلى تأويل منطقي للنصوص المعاصرة بما يتماشى ومقصدية المبدع المثقف.

وقد آلت بنا مقاربة الرواية محل الدّرس للوصول إلى جملة من النتائج تم استخلاصها من خلال المقاربة المعرفية الثقافية، والتي تفتح النص على ذهنية مؤلفه من جهة وعلى السياق الثقافي من جهة أخرى.

تبين لنا من خلال الفصل الأول الموسوم ب "**تمثيل ثقافة الاستلاب والانفتاح على الآخر**" ما يلي :

* مثل التاريخ المستلب من خلال الصراع التاريخي القائم بين النوميديين والرُّومان ،والذي كانت ركيزته الأساسية، هيمنة المستعمر الروماني على ممتلكات المجتمع النوميدي مما أدى إلى رفض البربر سياسة الاستيلاء على ممتلكاتهم بالقوة واعتماده طريقة ثقافية أخرى تمثلت في المقاومة .

* إن الفضاء الثقافي لمدينة ثاغست يحمل جملة من السمات المتعلقة بحالة التهميش الثقافي لهذه المدينة موطن أول فيلسوف جزائري نوميدي في القرن الرابع للميلاد، وقد يكون هذا التهميش ناتجا عن حاله الرفض التاريخي لسلطة الكنيسة الكاثوليكية المرتبطة بالسلطة الرومانية في ذلك الوقت، فقيمة الرفض القائم اليوم في المجتمع الجزائري للمسيحية، مرتبطة ارتباطا وثيقا بأبعاد ثقافية وحضارية، للمستعمر الروماني وللكنيسة الرّومانية، في عهد **القديس أوغستين.**

* ونلاحظ من خلال الفضاء المغلق النوافذ والذي يمثل بيت **القديس أوغستين** في ثاغست، توجه الروائي إلى التعبير عن الحالة الذهنية الثقافية **للقديس أوغستين**، التي عبّرت عن الانغلاق الثقافي والخلوة، على باقي الثقافات التي تحاول محو ثقافته المحلية، غير أنّه سمح بالانفتاح على ثقافة الآخر المسيحي، وفتحه باب الحوار الحضاري بينه وبين الحضارة الرومانية على أساس الدّين، هذا ظهر من خلال فتح مجال الحديث مع مختلف فئات المجتمع الغير متساوية من الناحية الاجتماعية لكنها متوافقة معه في العقيدة المسيحية.

*وتمظهر فضاء **هيبون** باعتباره فضاءا يمثل أصل انتماء **القديس اوغستين** وباعتباره فضاء المقاومة الاستعمارية بامتياز، حيث مثلت الرّشوة وسيلة من وسائل الهيمنة الثقافية على المجتمع النوميدي ووسيلة من وسائل الاخضاع الثقافي، والهيمنة الانبريالية على المجتمعات المستضعفة.

* نلاحظ من خلال عرض الروائي لطبيعة الصراع بين حضارة الشرق وحضارة الغرب ،أن هناك نوع من التوتر الحضاري القائم على الاعتراف بأسبقية حضارة الشرق على حضارة الغرب في احتضان الدّيانة المسيحية، هذه الأخيرة التي أنتجت ثقافة العنف في مقابل التسامح بين الحضارتين.

كما توصلنا من خلال الفصل الثاني المعنون ب "**التمثيل الاستعاري للهوية الثقافية**" إلى جملة من النتائج نوجزها كالآتي:

*إن استعارة الدّين المسيحي رحلة خلاص عبرت عن تمثيل للهوية الدّينية المتحولة من الحالة المادية إلى الحالة الروحية، وبإجراء عملية إسقاط مجال المصدر وهو الرحلة على مجال الهدف وهو الدّين نجد أن مسالك الانتقال من الدّنيا إلى الدّين مرت عبر وعاء فكري تؤطره الرّحلة بالمعنى الكلاسيكي وقد مثلت في الرواية عن طري الذهاب ثم العودة، وقد شملت الرحلة إلى الخلاص عدّة استعارات تمثلت في استعارات الاتجاه والعمق، كالتعثر والحفرة ومايتبعها من مشاق مادية.

*ومن خلال تمثيل مظاهر انتهاء رحلة الخلاص للهويات الثقافية – التي اعتمد فيها الرحلة باعتبارها مصدر ذهني يسقط على مجال ذهني آخر تمثل في الدّين –، عبّر عن الرفض الأبوي لهذه الرحلة الخلاصية، ويوقفها في مفترق الطرق، ليعيدها عن طريق الاسترجاع إلى مصادر ثقافتها الشرقية. التي استلب منها واتبع طريق خلاص الثقافة الغربية. والتي هي في أساسها وريثة التقايد الثقافية التوراتية.

* كما تمظهرت استعارة الدّين باعتباره وعاء يحوي الحكايات الشعبية، وقد تمثّل في الدّين المسيحي من خلال نصّه الدّيني التوراة، الذي جعل منه الروائي مرجعية اليهود التي أسست لفكره المفكك المبني على الميتافيزيقا،التي ظهرت في شكل خرافات وحكايات شعبية، جعلها الروائي تخرج من جسد فاقد للأهلية وجسد مفكك الأعضاء.

وخلصنا من خلال الفصل الثالث الذي تجسد عنوانه في" **تأويل مقاصد الرواية**" إلى جملة من النتائج نوجزها كالآتي:

*إن الرواية قد أثثت على مبادئ وقيم روحية وفكرية متعلقة بالقديس أوغستين في القرن الرابع للميلاد، لكنها تحمل بوادر مابعد حداثية، تمثلت في تأسيس نوع من الهيمنة التي فرضتها القيم الروحية الغربية لتخرج في ثوبها الجديد والمتجلي في العولمة القافية، والسيطرة على وسائل الإنتاج العلمي التي أدت إلى نوع من الإخضاع الاقتصادي لمنطقة نوميديا اليوم.

*كما أن الخطاب الروائي قد أسس على عملية تواصلية أدت من خلال مناقشات حادّة إلى إفراز نوع من العداء والرفض ؤللآخر الناتج عن طبيعة الصراع التاريخي والحضاري للمنطقة.

*وفي مقابل العداء تأسست في الرواية، قيم التسامح من خلال عرض فكر **القديس أوغستين**، النابع من فهمه للدّيانة المسيحية وتأملاته، التي دفعته للدّفاع عن ثقافته والدعوة للتسامح ونبذ الكره .

*إن الرواية التي بين أيدينا رواية مرجعية وتاريخية ما بعد حداثية، تحمل في ثناياها مقاصد، تدعو إلى محاولة الرجوع إلى منابع الأشياء لتأسيس قناعات، تمثلت في تغيير الفكرة

النمطية عن تاريخ النوميديين، والفكرة النمطية عن **القديس أوغستين**، في محاولة لإرجاعه لثقافته التي استلبت منه، واستفاد منها التراث الفكري الغربي، وتغيير فكرة أن الدّيانه المسيحية مركزها الغرب، وبطريقة لتوجيه الفكر نحو الأشياء بتعبير سورل، فإن الروائي قد حاول أن يوجه فكر المثقف إلى معرفة أصل الدّيانة المسيحية وهو حضارة الشرق والمتمثلة في كنيسة القيامة وليس الحضارة الغربية المتجسدة اليوم في دولة الفاتيكان التي تدّعي المركزية المسيحية.

*وتعد هذه الرواية المترجمة من الفرنسية إلى العربية نوع من المثاقفة، التي تحوي ثقافة الآخر، وهي ملف ثقافي ذو فكرية، محمل بمعاني تضل مفتوحة على قراءات أخرى.

*كما تمثل مجمل التأويلات المستخلصة من الصوفية كصورة من صور العولمة التي تحاول فرض ثقافة معية على ثقافات أخرى وهي الصوفية المسيحية، التي تدعو إلى المساواة في مدينة تمارس فيها الشريعة السماوية ممارسة شرعية دون تدخل إنساني مجحف، لكن الواقع اليوم يكشف عن المقاصد الخفية وراء هذه المساواة التي تدعو إلى التفرقة لا المساواة.

*واستخلصنا أيضا أن الاستعمار القديم قد عاد اليوم بثوب جديد أكثر خطورة من سابقه، وهو الاستعمار الاقتصادي والثقافي الممارس من طرف الدول المنتجة للمعرفة.

قائمة
المصادر والمراجع

قائمة المصادرو المراجع:

أولا-المصدر المعتمد في البحث:

1-كبير م عمي، ثاغست القديس أوغستين في الجزائر، تر: آمنة بلعلى، منشورات ألفا ط1، الجزائر، 2008.

ثانيا- المراجع:

1-المعاجم والقواميس:

1- جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، تر: مجموعة من المترجمين، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، مج1، 2008.

2- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف د ط، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، مج 6،ج 54، مادة وطن، القاهرة، دت

3- إيكه هولنكرانس، قاموس مصطلح الإثنولوجيا والفلكلور، تر: محمد الجوهري وحسين الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط2، دس.

4- جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة والباحثين، دار يسنا، تونس، 2010.

5- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، بيروت – لبنان، 2006.

6- خليل أحمد خليل، معجم الرموز عربي- فرنسي، إنجليزي، دار الفكر اللبناني، ط1 بيروت، 1995.

7- سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني وسوشبريس، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1985.

8- طوني بنيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2010.

9- فرنسوا شاتليه وأوليفيه دوهاميل وايفلين بيزيه، معجم المؤلفات السياسية، تر: محمد عرب صاصيلا ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الحمراء /بيروت 1997.

10- محمد بن ناصر العبودي، معجم الحيوان عند العامة، مكتبة الملك فهد الوطنية ج2، الرياض، د ط، 2011 .

11- -جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة، دط، بيروت - لبنان، 1982.

2-المراجع باللغة العربية:

1- آمنة بلعلى وآخرون،الرواية الجزائرية والسينما،التخييل في الرواية الجزائرية بين التخييل والتأويل ، دار الأمل للطباعة والنشر، تزي وزو -الجزائر، 2015.

2- السيد إبراهيم، المتخيل الثقافي نظرية التحليل النفسي المعاصر، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2005.

3- الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية ،بيروت- لبنان ،1983.

4- القديس أوغستينيوس، اعترافات القديس أوغستينيوس، دار المشرق، نق: الخوري يوحنا الحلو، ط4، بيروت، 1991.

5- جيجيكة إبراهيم، حفريات الإكراه في فلسفة ميشال فوكو، منشورات الاختلاف، ودار الأمان، الجزائر العاصمة، والرباط، ط1، 2011.

6- حبيب مونسي، فلسفة القراءة وإشكالية المعنى، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط2 وهران الجزائر، 2002.

7- حسن حنفي، الهوية ،المجلس الأعلى للثقافة ،ط1،القاهرة ،2012.

8- سامي سليمان أحمد، التمثل الثقافي وتلقي الأنواع الأدبية الحديثة، مكتبة الآداب ط1، القاهرة، 2016

9- سعيد بنكراد، سيميولوجيا الشخصيات السردية، دار مجدلاوي، ط1، عمان، الأردن 2003. - سماح رافع محمد ،الفينومينولوجيا عند هوسرل،دار الشؤون الثقافية العامة ،ط1،العراق-بغداد،1994.

10- شاكر عبد الحميد، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، عالم المعرفة، عدد 360، الكويت، 2009.

11- شرف الدين ماجدولين، الصورة السردية في الرواية والقصة والسينما، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف،ط1، لبنان، الجزائر، 2010.

12- صابر الحباشة، اللغة والمعرفة، صفحات للدراسات والنشر، ط1، سوريا –دمشق ،2008.

13- صابر الحباشة، تحليل المعنى (مقاربات في علم الدلالة)، دار حامد للنشر والتوزيع ط1، الأردن، 2011.

14- صالح بلعيد، (...يزرع بالحاكم ما لا يزرع بالعالم)، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، دط، الجزائر، 2010.

15- صالح بن الهادي رمضان، التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، المركز الثقافي العربي، والنادي الأدبي بالرياض، ط1، الدار البيضاء، بيروت، والرياض 2015.

16- طه عبد الرحمن، العمل الديني، وتجديد العقل، المركز الثقافي العرب، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1997.

17- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1 الدار البيضاء، بيروت، 1998.

18- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي المغرب، بيروت، لبنان، 2000.

19- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤيا للنشر والتوزيع، ط1 القاهرة، 2007.

20- عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ط1،بيروت، 2013.

21- عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر العاصمة، ط1، 2010.

22- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5،الدار البيضاء – بيروت، 1993.

23- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان الدار البيضاء، ط4، 1997.

24- عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، الدار البيضاء، 1996.

25- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت، الدار البيضاء، 2005.

26- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط 9، الدار البيضاء المغرب وبيروت لبنان، 2011.

27- عبد الملك أشهبون، عتبات الكتابة في الرواية العربية، دار الحوار، ط1، سورية- اللاذقية، 2009.

28- عزمي بشارة، الدّين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث والدّراسات السياسية، ج1، ط1، بيروت – لبنان ،2013.

29- علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت – لبنان، .1994

30- علي زيغود، أوغستينيوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار إقرأ، ط1،بيروت –لبنان، 1983.

31- عمارة ناصر، اللغة والتأويل، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الفارابي ومنشورات الاختلاف، بيروت، والجزائر، ط1، 2007.

32- عمر بلخير، مقالات في التداولية والخطاب، دار الأمل، تيزي وزو، د ط، 2013.
33- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، تر: عبد الصبور شاهين، ط4، دمشق 2000.
34- محمد الصالح البوعمراني، الاستعارة التصورية وتحليل الخطاب السياسي ،، دراكنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1،عمان، 2015.
35- محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، مكتبة علاء الدين، ط1، صفاقس، 2009.
36- محمد فتح الله كولن، ونحن نبني حضارتنا، دار النيل للطباعة والنشر، ط1 اسطنبول، تركيا، 2012.
37- محمد مفتاح تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي ط3، الدار البيضاء، بيروت، 1992 .
38- محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط 2010.
39- محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، د.ط، بيروت، 1985م
40- مراجعة وإشراف آمنة بلعلى.أمنة بلعلى وآخرون ،الرواية الجزائرية والسينما، دار الأمل للطباعة والنشر، تزي وزو –الجزائر، 2015.
41- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2005.
42- مصطفى حداد، اللغة والفكر وفلسفة الذهن، منشورات الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلية الآداب، تطوان، (د ط)، 1995.
43- مصطفى يوسف، علم النفس فلسفة وحاضره ومستقبله ككيان اجتماعي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2000.
44- منذر عياشي، الأسلوبية وتحليل الخطاب، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب سوريا، 2002.

45- ميرسيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مركز دراسات الوحدة العربية تر: سعود المولى، بيروت، 2007.

46- نزهة براضة، الأنوثة في فكر بن عربي، دار الساقي، ط1، الحمراء - بيروت 2008.

3-المراجع المترجمة من اللغة الأجنبية :

1- إدوارد سعيد، صور المثقف، تر غسان غصن، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت 1996.

2- أمارتيا صن، الهوية والعنف، تر: سحر توفيق، عالم المعرفة، الكويت، 2008 عدد:352.

3- آدم كوبر، الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، تر: تراجي فتحي، عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990، عدد 349.

4- آرثر إيزابرجر، النقد الثقافي، المجلس الأعلى للثقافة، تر: وفاء إبراهيم، ورمضان سطاويسي، ط1، القاهرة، 2003، عدد 203.

5- أمبرتو إيكو، التأويل والتأويل المفرط، تر: ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري حلب- سوريا، 2009.

6- آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علك جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2003.

7- أوركيوني، فعل القول من الذاتية إلى اللغة، تر: محمد نظيف، أفريقيا الشرق المغرب، 2007.

8- بول ريكور، فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء)، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 2008.

9- تزفيتان تدروف، ميخائيل باختين المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت - لبنان، 1996.

10- جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، ط1، الجزائر العاصمة – بيروت 2007.

11- فرنسوا شاتليه وأوليفيه دوهاميل وإليفين بيزيه، معجم المؤلفات السياسية، تر محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، الحمراء – بيروت،1997.

12- جوديث جرين، التفكير واللغة، تر: عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1992.

13- جورج لايكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، تر: عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، دار توبقال للنشر، ط1،، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

14- جورج لايكوف، ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد الحميد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2009.

15- جون جوزيف، اللغة والهوية، تر: عبد النور خراقي،عالم المعرفة،الكويت 2007،عدد:342.

16- جون سورل، العقل واللغة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، بيروت، الجزائر، المغرب ط1، 2006.

17- جير الدهوتر: خبايا العقل، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، تر: عبد الله حسان الأنصاري، الجيزة،، 2010.

18- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني ومحمد الطاهر لبيب، المنظمة العربية للترجمة، الحمراء، بيروت، 2007.

19- سوزان روبين سليمان إنجي كروسمان، القارئ في النص، مقالات في الجمهور والتأويل، تر: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1 بيروت، لبنان، 2007.

20- سيجموند فرويد، الأنا والهو، إشراف محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة ط4، 1982.

21- سيرل بيرت وأرنست جونز وإيمانويل ميلر، كيف يعمل العقل؟، ترجمة: رياض عسكر ومحمد خلف الله، دار وحي القلم، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

22- شارل أندري جوليان، تاريخ أفريقيا الشمالية، تونس الجزائر، المغرب، الأقصى تر: محمد مزالي، والبشير بن سلامة، مؤسسة تاوالت الثقافية، ط 3، ص 2011.

23- غيورغي غاتشف، الوعي والفن دراسات في تاريخ الصورة الفنية، تر: نوفل نيوف، عالم المعرفة، الكويت، 1990.

24- فرنسوا شاتليه، تاريخ الايديولوجيات، تر: أنطون حمصي، دراسات فكرية، ج1 دمشق، 1999.

25- كاترين كيربرات وأركيوني، المضمر، تر: ريتا خاطر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت – الحمراء، 2008.

26- ماكس فيبر، الأخلاق البروستانتية وروح الرأسمالية، تر : محمد علي مقلد مركز الإنماء القومي، ط1، لبنان، 1990.

27- نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب (التحليل النصي في البحث الاجتماعي)، تر: طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، الحمراء، بيروت، 2009.

28- هارلمبس، وهولبون، سوسيولوجيا الثقافة والهوية، تر: حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر، ط1، دمشق، سوريا، 2010.

29- هنري برغسون، الطاقة الروحية، تر: علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، ط1، 1991.

30- ولترسيس، التصوف والفلسفة، تر:إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، دط القاهرة، 1999.

31- القديس أوغستين، مدينة الله نقل: الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق ط2 مج 3، بيروت 2007.

4- الرسائل والأطروحات الجامعية :

1- إبراهيم السيد أحمد، البناء القيمي وعلاقته بالتنشئة الاجتماعية والدافعية للإنجاز ، رسالة دكتوراه، جامعة الزقازيق، 2005.

2- حميد عوايجة، أثر الصورة الذهنية البصرية في التعريف على الكلمات المكتوبة لدى الحبس، رسالة ماجستير ، جامعة الجزائر ، 2007-2008.

5-المواقع والمجلات الالكترونية:

1- www.alhewar.org/debat/show.art.asp?aid=63185

2- جميل حمداوي، المراهقة خصائصها ومشاكلها وحلولها، شبكة الألوكة. www.alukah.net بتاريخ: 2015/01/29.

3- رفيق رشيد: تمثل المغتربين البلد الإقامة وعلاقته بالاندماج الحوار المتمدن عدد 1532 2006/04/26 مقال مستل من الموقع:

4- عبد الوهاب المسيري، اليهودية والصهيونية، عقيبان يوسف: www.elmesiri.com

5- عزت السيد أحمد، القيم بين التغير والتغيير الفاهيم والخصائص والآليات، مجلة جامعة دمشق ،مج 27، دب، 2011.

6- مروة كريدية، فلسفة التسامح والفكر الكوني، عتيدة جمعية الترجمة العربية، وحوار الثقافات، 2007، من موقع: atida.org

7- ناهد سابا العرجا وتيسير محمد عبد الله، الأمن النفسي وعلاقته بالانتماء الوطني لدى قوات الأمن الفلسطيني في منطقة بيت لحم، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب مج 31، الرياض، 2015، عدد : 62.

8- www.magres.com